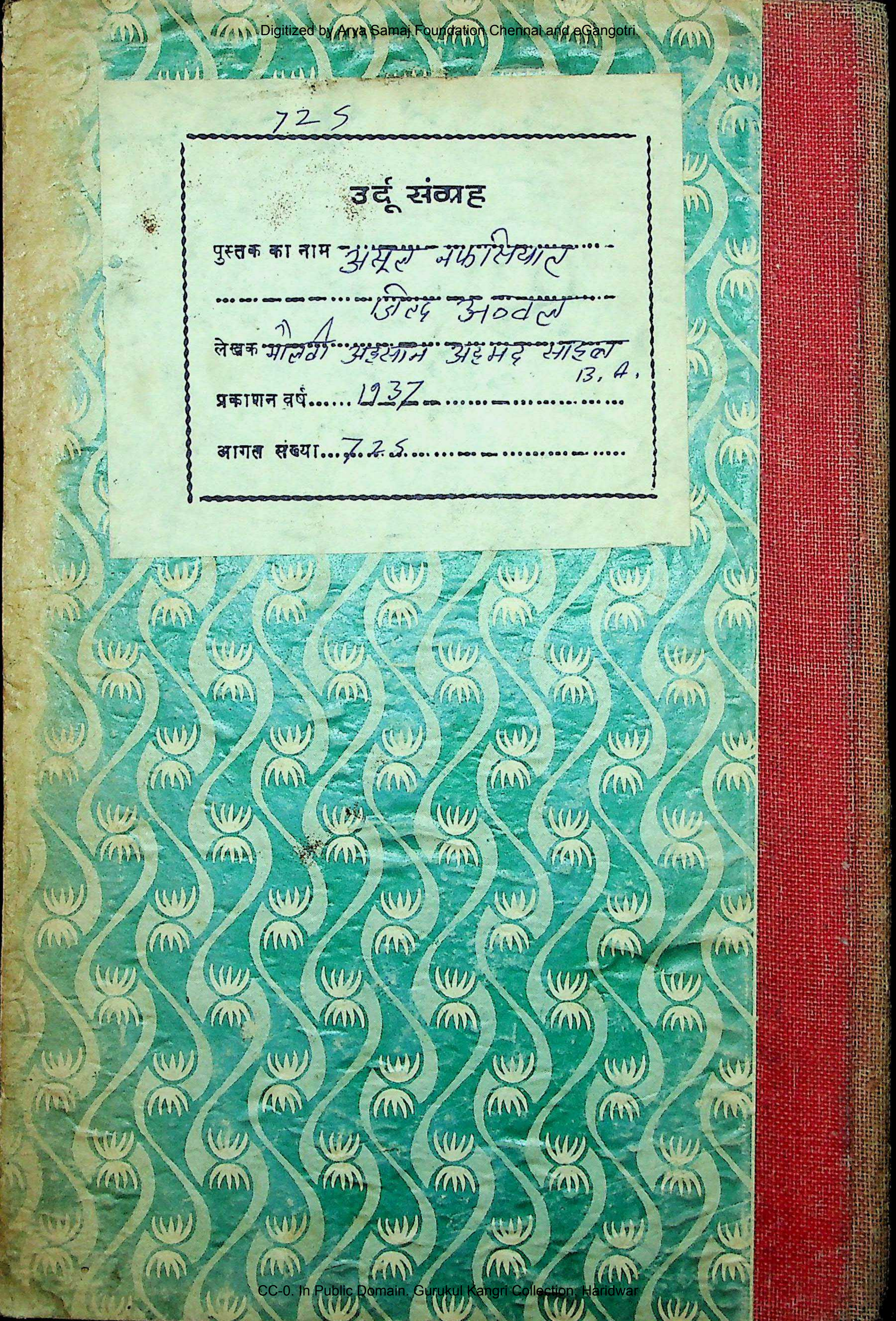


725

उर्दू संग्रह

पुस्तक का नाम असूल नफासियात

जिल्द अव्वल

लेखक मौलवी अहसान अहमद साहब B. A.

प्रकाशन वर्ष 1937

आगत संख्या 725

725

725;U

William James

725

Principles of Psychology Part I

6/7/

पुस्तक सं. ९१/९९९
आगत सं. २५८८५

سلسلۂ نصاب تعلیم جامعۂ عثمانیہ

स्टाक प्रमाणीकरण १९८४-१९८५

اصول نفسیات

جلد اوّل

تصنیف

ولیم جیمس

پروفیسر نفسیات ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۵ھ م سنہ ۱۳۴۶ف م سنہ ۱۹۳۷ء

725:U

पुस्तकालय
गुरुकुल कांगडी

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حقِ اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کرکے طبع و شایع کی گئی
ہے ۔

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد اول (جیمس)

ابواب	مضامین	صفحات	ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳	۱	۲	۳
باب اوّل	فلسفۂ نفسیات۔	۱ تا ۱۵	باب ہفتم	نفسیات کے طریقے اور پھندے	۲۱۲ تا ۲۳۰
باب دوم	وظائف دماغ۔	۱۶ 〃 ۹۲	باب ہشتم	ذہن کا تعلق دیگر اشیا کے ساتھ	۲۳۱ 〃 ۲۵۹
باب سوم	دماغی فعلیت کی بعض شرائط۔	۹۳ 〃 ۱۱۵	باب نہم	چشمۂ فکر	۲۶۰ 〃 ۳۳۲
باب چہارم	عادت	۱۱۶ 〃 ۱۴۴	باب دہم	شعور ذات	۳۳۳ 〃 ۴۵۵
باب پنجم	میکانیکی نظریہ	۱۴۵ 〃 ۱۶۷	باب یازدہم	توجّہ	۴۵۶ 〃 ۵۱۹ ختم
باب ششم	نظریۂ مادۂ ذہنی	۱۶۸ 〃 ۲۱۱			

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اُصول نفسیات

جلد اول

باب اول

فلسفۂ نفسیات

نفسیات حیات ذہنی کا علم ہے، اور اس میں اس کے مظاہر و شرائط دونوں داخل ہیں۔ مظاہر ایسی چیزیں ہوتی ہیں جیسے احساسات خواہشیں استدلالات فیصلے وغیرہ ہیں اور سطحی نظر سے دیکھا جائے تو یہ اس قدر گوناگوں اور پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں کہ مشاہدہ کرنے والے پر ان کی ابتری و پریشانی کا نقش قائم ہوجاتا ہے۔ نفسیاتی مواد کے مرتب کرنے کا سب سے فطری اور قدیم طریقہ یہ ہے کہ پہلے جہاں تک ممکن ہو اس کا اچھی طرح اصطفاف کیا جائے اور پھر اس طرح پر جتنے مختلف ذہنی مظاہر ملیں ان کو ایک سادہ وجود یعنی نفس شخصی سے منسوب کر دیا جائے، اور ان کو اس کی قوتوں اور استعدادوں کے مظاہر قرار

دیا جائے۔ مثلاً نفس سے کبھی قوت حافظہ کا اظہار ہوتا ہے کبھی قوت استدلال کا کبھی ارادہ کا کبھی تمثّل کا کبھی اشتہا کا۔ یہ اہل مدرسہ کا نظریہ ہے جس کو عقل عام بھی تسلیم کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ جو اس قدر واضح نہیں ہے یہ ہے کہ مختلف ذہنی واقعات میں عامل مشترک کی نہیں بلکہ عناصر مشترک کی تلاش کی جائے اور ان عناصر کی ترتیب کی مختلف اشکال سے ان کی تعمیری طور پر اس طرح توجیہ کی جائے جس طرح سے کہ انسان مکانات کی پتھروں اینٹوں وغیرہ سے توجیہ کرتا ہے۔ جرمنی میں ہربارٹ اور انگلستان میں ہیوم جیمس مل جان اسٹوارٹ مل بین ائتلافی مذاہب کے نمائندے ہیں۔ انھوں نے نفس یا ذہن کے فرض کئے بغیر نفسیات کو مرتب کیا ہے اور جلی و خفی ہر قسم کے غیر مربوط تصورات کو لیکر یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے اختلاط افتراق اور تسلسل کی اشکال سے اس قسم کی چیزیں جیسے کہ یادداشتیں ادراکات جذبات ارادے ہیجانات نظریات وغیرہ ہیں انسان کے ذہن میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس طریق پر انسان کی ذات یا اسکا ایغو استحضارات کا سرچشمہ یا مبداء نہیں رہتا بلکہ ان کا آخری اور سب سے پیچیدہ نتیجہ بن جاتا ہے ؛

اب اگر ہم ان دونوں طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی اپنے مظاہر کو سادہ کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو بہت ہی جلد اپنے طریقہ کی خامیوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً ہر جزئی وقوف مثلاً یاد کی توجیہ نظریہ نفس کے مطابق وقوف یا حافظہ کی نفسی قوتوں کے حوالے سے ہوتی ہے۔ خود ان قوتوں کو نفس کے خواص مطلق خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر حافظہ کی مثال لیں تو اس میں ایک واقعہ کے بجنسہ محفوظ رہنے کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں بیان کی جاتی کہ اس کا اسی طرح سے یاد رہنا ہماری قوت یاد کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہم ائتلافیہ کی حیثیت سے اپنے حافظہ کی ناکامیوں اور خطاؤں کی ثانوی اسباب سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ مگر اس کی کامیابیاں چند خارجی چیزوں (جن کو کہ یاد رکھنا ہوتا ہے) اور

ہماری قوت حافظہ کے علاوہ اور کسی جزو کا وجود تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتیں۔ مثلاً جب میں اپنے سند فضیلت پانے کے دن کو یاد کرتا ہوں اور اس کے تمام واقعات و جذبات کو رفتہ رفتہ موت کی غیر معین شب سے لاٹاتا ہوں تو اس عمل کی توجیہ کسی میکانیکی علت سے نہیں ہو سکتی اور نہ کوئی تحلیل اس کو سادہ یا ایسا کر سکتی ہے کہ اس کی نوعیت آخری مسلمہ کے علاوہ اور کچھ معلوم ہو۔ ہم اس کے نامعلوم و پر اسرار ہونے کے خلاف بغاوت کریں یا نہ کریں اگر ہمیں نفسیاتی مطالعہ کرنا ہے تو اس کا فرض کرنا ضروری ہے۔ ائتلافی کتنا ہی کہے کہ تصورات موجود ہجوم کرکے خود کو ترتیب دے لیتے ہیں مگر پھر بھی روحی یہ کہتا ہے کہ ائتلافی کو آخر میں کسی ایسی شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو زمانہ ماضی کو ماضی جانتی ہے اور اسکو کسی نہ کسی واقعہ سے پر کرتی ہے اب یہ شے خواہ تو دماغ ہو یا تصورات ہوں یا ائتلاف ہو۔ اور جب روحی حافظہ کو ناقابل تحلیل قوت کہتا ہے تو وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا کہ یہ ائتلافی کے بیان کے اندر خود مسلم ہے؛

با ایں ہمہ ائتلافیہ کے بیان کے اندر اس کا مسلم ہونا حقیقی واقعات کی کوئی تشفی بخش تحلیل نہیں ہے۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مطلق و خداداد قوت کل کے واقعات اور ان سے بھی زیادہ ایک گھنٹہ پہلے کے واقعات کو کیوں زیادہ اچھی طرح سے محفوظ رکھتی ہے اور پارسال کے واقعات کو کیوں اتنی اچھی طرح سے محفوظ نہیں رکھتی۔ بڑھاپے میں اس کے اندر بچپن کے واقعات کیوں سب سے زیادہ محفوظ ہوتے ہیں۔ بیماری اور تکان اس کو کیوں کمزور کر دیتے ہیں ایک تجربہ کو بار بار دہرانے سے اس کے متعلق ہماری یاد کیوں قوی ہو جاتی ہے۔ بعض ادویہ کے استعمال سے بخار، غشی و ہیجان میں کیوں ایسے واقعات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن کو بھول کر مدتیں گذر چکتی ہیں۔ اگر ہم خود کو محض یہ کہہ کر تشفی دے لیں کہ قوت حافظہ کی قدرتی طور پر ایسی ہی ساخت ہے کہ

اس سے یہی باتیں ظاہر ہوں تو یہ توجیہ کوئی توجیہ نہ ہوگی کیونکہ خود یہ اسی قدر پیچیدہ ہوگی جتنے کہ حقیقی واقعات ہیں جن سے کہ ہم نے آغاز کیا تھا۔ علاوہ بریں یہ مفروضہ کہ نفس ایسی پیچیدہ ساخت کی ابتدائی قوتیں رکھتا ہے کچھ غیر معقول و بدنما معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا حافظہ بعیدی چیزوں کی نسبت قریبی چیزوں کو کیوں زیادہ آسانی سے یاد رکھتا ہے بچوں کے مقابلہ میں اعلام اسی قدر جلد کیوں بھول جاتے ہیں اس قسم کی خصوصیات بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں اور ممکن ہے جو چیز ہم کو بالکل بدیہیہ معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اس کے بالکل برعکس ہو۔ پس ظاہر ہے کہ یہ قوت مطلق طور پر موجود نہیں ہے بلکہ بعض شرائط کے تحت عمل کرتی ہے ان شرائط کا دریافت کرنا محقق نفسیات کا سب سے دلچسپ کام ہے ٭

وہ نفس اور اس کی قوت حافظہ کا کتنی ہی شدت سے کیوں نہ مدعی ہو مگر اس کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ نفس اس قوت سے بغیر کسی اشارہ کے کام نہیں لیتا۔ یاد آنے سے پہلے کوئی نہ کوئی بات ایسی ضرور ہونی چاہیے جو ہمیں اس کو یاد دلا دے۔ ائتلافی کہتا ہے کہ یہ ایک تصور ہوتا ہے جو اس شے کے ساتھ ربط و ائتلاف رکھتا ہے جو یاد آتی ہے۔ اس سے اس واقعہ کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے کہ جو چیزیں بار بار سامنے آتی ہیں وہ کیوں آسانی سے یاد رہ جاتی ہیں کیونکہ ان کے مختلف مواقع کے موتلفات احیا و اعادہ کے لئے متعدد راستے پیدا کر دیتے ہیں۔ مگر اس سے بخار تکان ہپناٹزم بڑھاپے وغیرہ کے اثرات کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اور عام طور پر خالص ائتلافی کا بیان بھی ہماری ذہنی زندگی کے متعلق اتنا ہی پریشان کن ہے جیسا کہ خالص روحی کا۔ تصورات کا یہ جم غفیر جن میں ہر ایک مطلق طور پر موجود ہوتا ہے اور اس کے باوجود ایک دوسرے سے ربط بھی رکھتا ہے اور یہ سب خود سے اپنا لامتناہی بافتہ بنتے ہیں مثل چوسر کی نردوں کے ہر لحظہ تغیر کے یا گوناگوں نما کے شیشہ کے ٹکڑوں کے ہر آن گوناگوں رہتے ہیں۔ یہ اپنے عجیب و غریب قوانین کہاں سے حاصل کرتے ہیں اور

انھیں صورتوں میں وہ کیوں یاد آتے ہیں یہ ایک معمہ ہے۔

اس کے لئے ابتدا فیہ کو عالم خارجی میں نظام تجربی کو داخل کرنا چاہیئے تصورات کا رقص ایک حد تک مظاہر کی بگڑی ہوئی اور ناقص نقل ہوتی ہے۔ لیکن خفیف ترین غور سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مظاہر اس وقت تک ہمارے تصورات کے متاثر کرنے کی قوت نہیں رکھتے جب تک کہ وہ اس سے پہلے ہمارے حواس اور ہمارے دماغ کو متاثر نہ کر چکے ہوں کسی گذشتہ واقعہ کا محض وجود ہمارے اسے یاد رکھنے کا سبب نہیں ہو سکتا جب تک بچے نے اس کو دیکھا نہ ہو یا کسی طرح سے اس سے سابقہ نہ پڑا ہو اس وقت تک اس کو اس کے وقوع کا علم نہ ہو گا۔ پس جسم کے تجربات قوت حافظہ پر جو کچھ کہ ہوتا ہے اس کے ہونے کی ایک شرط ہوتے ہیں۔ اور واقعات پر بہت تھوڑا سا غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جسم کا ایک حصہ یعنی دماغ ایسا حصہ ہے جس کے تجربات سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اگر دماغ اور دوسرے حصوں کے مابین عصبی تعلق کو منقطع کر دیا جائے تو ان حصوں کے تجربات ذہن کے لئے معدوم ہو جاتے ہیں۔ آنکھ اندھی ہو جاتی ہے کان بہرہ ہو جاتا ہے ہاتھوں میں حس و حرکت نہیں رہتی۔ اور اسی طرح سے اگر دماغ کو نقصان پہنچ جائے تو باوجود اس کے کہ اور سب حصے اپنا کام کرنے کے لئے تیار ہوں شعور یا تو بالکل ختم ہو جاتا ہے یا اس میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ سر پر ضرب لگنے مرگی کی بنا پر خون کے ضائع ہو جانے سے پہلا نتیجہ مرتب ہو سکتا ہے۔ اور چند اونس الکوہل چند ذرے افیون یا حشیش یا کلوروفارم یا نائٹرس اکسائڈ گیس کی ایک لپٹ سے دوسرا نتیجہ پیدا ہونا یقینی ہے بخار کا ہذیان جنون کا تغیر ذات اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو خارجی مواد دماغ میں گشت لگاتا ہے یا اس عضو کے اندر مرض کی بنا پر تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ دماغ ذہنی اعمال کی ایک قریبی جسمانی شرط ہے اس زمانہ میں اس درجہ عام طور پر مسلم ہے کہ مجھے اس کی تشریح میں بہت

زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں صرف اس کو مسلم مانے لیتا اور آگے چلتا ہوں۔ کتاب کا باقی کل حصہ تقریباً اس امر کا ثبوت ہوگا کہ یہ مسلمہ صحیح تھا۔

لہذا جسمانی تجربات اور خصوصاً دماغی تجربات ایسے ہیں جن کو ذہنی زندگی کی ان شرائط کے اندر جگہ دینا لازمی ہے جن کا نفسیات کو لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ روحی اور ائتلافی دونوں کے لئے دماغی ہونا لازمی ہے کم از کم اس حد تک کہ ان کے محبوب اصولوں کے عمل میں بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دماغی قوانین بھی ان کے تعین میں شریک ہوتے ہیں۔

پس ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ دماغی عضویات کی ایک مقدار کا نفسیات میں مسلم ہونا یا اس کے اندر شامل ہونا لازمی ہے۔

ایک اور طرح سے دیکھا جائے تو نفسیاتی ایک حد تک عصبی عضویاتی ہونے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ ذہنی اعمال ایک حد تک جسمانی عمل کی بنا پر ہوتے ہیں۔ بلکہ جسمانی اعمال بعد میں بھی ذہنی اعمال کا باعث ہو سکتے ہیں۔ یہ امر کہ یہ افعال کا باعث ہوتے ہیں نہایت ہی مشہور حقیقت ہے۔ مگر میری مراد محض وہ افعال ہی نہیں ہیں جو عمداً یا ارادۃً عضلی حرکات کی بنا پر ہوتے ہیں۔ ذہنی حالتیں اوعیۂ دموی اور ضربات قلب میں بھی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں یا غدود و احشا میں لطیف تر اعمال کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اگر ان کا بھی لحاظ رکھا جائے اور ان افعال کا بھی جو کسی بعیدی زمانہ میں اس بنا پر واقع ہوتے ہیں کہ کبھی ایک قسم کی ذہنی حالت عالم وجود میں آئی تھی تو ہم یہ بات ایک عام قانون کے طور پہ بیان کر سکتے ہیں کہ کوئی ذہنی تغیر ایسا نہیں ہوتا جس کے ساتھ یا جس کے بعد جسمانی تغیر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً ان چھپے ہوئے حروف سے جو تصورات و احساسات پڑھنے والے کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ صرف اس کی آنکھوں اور مخفی حرکات تکلم کا باعث نہیں ہوتے بلکہ اس کے کسی دن گفتگو یا تقریر کرنے کا بھی باعث ہونگے کسی دن اس کے بحث میں ایک جانب

مائل ہونے کا بھی موجب ہونگے کبھی ان کی بنا پر وہ کسی کو نصیحت بھی کریگا کوئی کتاب بھی پسند کریگا اور اگر ان حروف نے اس کے شبکیہ کو متاثر نہ کیا ہوتا تو اس سے بالکل مختلف واقعات ظہور میں آتے۔ لہذا ہماری نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ ان حالات و شرائط کا بھی لحاظ رکھے جو ذہنی حالتوں سے مقدم ہوتے ہیں اور ان نتائج کا بھی جو ان حالات و شرائط سے پیدا ہوتے ہیں

مگر ایسے افعال جن کی شعوری ذہانت محرک ہوئی تھی ممکن ہے عادت کے زور سے اس قدر از خود ہو جائیں کہ بظاہر بغیر کسی قسم کے احساس کے عمل میں آجایا کریں۔ مثلاً کھڑا ہونا چلنا کوٹ کے بٹن لگانا یا کھولنا پیانو بجانا گفتگو کرنا نماز پڑھنا ممکن ہے یہ ایسی حالت میں ہو جاتے ہوں، جب ذہن دوسری چیزوں میں مصروف ہو۔ حیوانی جبلی اعمال نیم خود حرکتی ہوتے ہیں اور بقائے نفس کے اضطراری افعال کلیتہً از خود ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایسے پر شعور افعال کے مشابہ ہوتے ہیں اور ان سے وہی غایتیں پوری ہوتی ہیں جن کا حیوان کا شعور دوسرے مواقع پر عمداً قصد کرتا ہے۔ کیا اس قسم کے مشین نما مگر بامقصد افعال کا مطالعہ نفسیات میں شامل ہوگا؟

عالم ذہنی کی حد فاصل یقیناً مبہم ہے۔ مگر لسانی دکھانے سے یہ بہتر ہے کہ علم اتنا ہی مبہم رہے جتنا کہ اس کا موضوع ہے اور ایسے مظاہر کو اسمیں شامل کیا جائے جن سے ہم کو یہ توقع ہو کہ ان کے شامل ہونے سے اس بحث پر جو کہ ہمارے پیش نظر ہے روشنی پڑے گی۔ مجھے یقین ہے کہ یہ بات بہت جلد معلوم ہو جائے گی کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ اور ہم کو اپنے موضوع کا وسیع تعقل کرنے میں تنگ تعقل کرنے کی نسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ ہر علم کے نشو و نما کے وقت ایک قسم کے ابہام ہی سے مضمون کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی موجودہ زمانہ کے بہت ہی کم نظریوں

نے اجمالی طور پر نفسیات کو ایسا حقیقی فائدہ پہنچایا ہے جیسا اسپنسر کے اس نظریے نے کہ ذہنی و جسمانی زندگی کا حاصل ایک ہی ہے اور وہ خارجی علائق سے داخلی علائق کا تطابق ہے۔ اس قسم کا نظریہ بلا شبہ ابہام محض ہے مگر چونکہ اس میں اس واقعہ کا لحاظ کیا گیا ہے کہ ذہن ایسے ماحولوں میں بود باش رکھتے ہیں جو ان پر عمل کرتے ہیں اور اپنی باری سے یہ ان پر ردعمل کرتے ہیں کیونکہ (مختصراً یہ ہے کہ) یہ ذہن کو اس کے تمام مقرون علائق کے ساتھ لیتا ہے۔ اس لئے یہ قدیم عقلی نفسیات سے کہیں زیادہ مفید ہے جو روح سے اس طرح بحث کرتی تھی کہ گویا یہ ایک علیحدہ وجود ہو اور بذات خود کافی ہو اور ان باتوں کو فرض کرکے یہ اس کی نوعیت و خواص سے بحث کرتی تھی۔ اس لئے میں حیوانیات یا خالص عصبی عضویات میں جب مجھے یہ اپنی غرض کے لئے مفید معلوم ہونگے پرواز کرنے کے لئے آزادی سے کام لونگا۔ اس کے علاوہ ان علوم میں کوئی دخل نہ دونگا بلکہ عضویاتی کے لئے چھوڑ دونگا؛

کیا ہم اس طریق کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں جس کے مطابق ذہنی زندگی ان ارتسامات کے جو خارج سے جسم پر ہوتے ہیں اور ان ردّاتِ عمل کے مابین حائل معلوم ہوتی ہے جو جسم سے خارجی دنیا پر ہوتی ہیں۔ اس کے لئے ہم چند واقعات پر غور کرتے ہیں؛

اگر میز پر کچھ لوہے کی تیلیاں بکھیر دی جائیں اور ان کے قریب مقناطیس لایا جائے تو وہ ایک خاص فاصلہ تک ہوا میں اڑ کر اس کی سطح سے چمٹ جائینگی۔ ایک وحشی کی جب اس واقعہ پر نظر پڑتی ہے تو وہ اس کی توجیہ میں کہتا ہے کہ تیلیوں اور مقناطیس کے مابین محبت ہے۔ فرض کرو کہ ایک کاغذ مقناطیس کے دونوں سروں پر چپکا دیا جاتا ہے اب تیلیاں اس کی سطح سے چمٹی رہینگی اور ان کو یہ کبھی خیال نہ آئے گا کہ اس کے پہلو سے گزر کر اپنے محبوب کے ساتھ براہ راست ملجائیں۔ پانی کے ایک گھڑے کے نیچے سے نلکی کے ذریعہ بلبلے اٹھاؤ تو یہ سطح پر ظاہر

ہونگے اور ہوا میں ملجائینگے۔ ان کے فعل کے متعلق شاعرانہ طور پر یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصل ماحول کے ساتھ ملجانے کے آرزومند تھے۔ لیکن اگر تم پانی سے بھرا ہوا مرتبان گھڑے پر الٹ دو تو یہ سطح تک بلند ہونگے اور اس کی نلی کے نیچے باقی رہینگے کیونکہ خارجی ہوا ان کو نہ لگے گی اگرچہ ان کی راہ میں ذرا سی کجی یا پانی کے مرتبان کی سطح کے مس ہو جانے سے جس سے ان کا راستہ رک جاتا یہ آسانی کے ساتھ آزاد ہو جاتے؛

اب اگر ہم اس قسم کے افعال سے زندہ چیزوں کے عمل کی طرف آتے ہیں تو ہمیں ایک نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔ رومیو جیولٹ پر اسی طرح عاشق ہے جس طرح تیلیاں مقناطیس پر اور اگر ان دونوں کے مابین کوئی شے حائل نہ ہو تو یہ اسی طرح سیدھا اس کی طرف جاتا ہے جس طرح تیلیاں مقناطیس کی طرف لیکن اگر رومیو اور جیولٹ کے مابین ایک دیوار کھڑی کر دی جاتی ہے تو وہ دیوانہ وار اپنے چہرے کو اس دیوار کے مخالف رخوں کے ساتھ چمٹائے نہیں رہتے جس طرح کہ مقناطیس اور تیلیاں کاغذ سے چمٹی رہتی ہیں۔ رومیو بہت جلد گھوم پھر کر یا دیوار پر چڑھ کر یا اور کسی طرح سے ایسا راستہ نکال لیتا ہے جس سے وہ جیولیٹ کے لبوں کو براہ راست مس کر سکتا ہے مگر تیلیوں کا راستہ تو مقرر ہے۔ اب اگر یہ اپنے مقصود کو پہنچ جائیں تو یہ اتفاقات پر مبنی ہوگا۔ عاشق کے لئے غایت مقررہ ہوتی ہے راستے میں غیر محدود تغیر ہو سکتے ہیں؛

فرض کرو کہ ایک زندہ مینڈک اس حالت میں ہے جس میں کہ ہم نے بلبلوں کو رکھا تھا یعنی پانی کے مرتبان کے نیچے۔ سانس کی دشواری سے اس میں بھی اپنے اصلی ماحول کے ساتھ ملجانے کی آرزو پیدا ہوگی اور وہ مختصر ترین راستہ اختیار کرے گا یعنی اوپر کو تیر آئیگا۔ لیکن اگر پانی سے بھرا ہوا مرتبان اس پر الٹ دیا جائے تو بلبلوں کی طرح سے اپنی ناک ہمیشہ اس کی سخت سطح کے ساتھ اڑائے نہ رکھے گا بلکہ بے چینی کے ساتھ

اس کے آس پاس نکلنے کی راہ تلاش کرے گا یہاں تک کہ نیچے اتر کر اسکو اس کے کنارے کے گرد سے اپنی خواہشوں کے مقصد تک پہنچنے کا راستہ ملجائے گا۔ ہم پھر یہی دیکھتے ہیں کہ غایت مقررہ ہے اور وسائل متغیر ہیں؛

جاندار اور بیجان چیزوں کے عمل میں اس قسم کا مقابلہ کرنے سے انسان اس حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ بیجان چیزوں میں مقاصد وغایات کا وجود نہیں ہے۔ اب لوہے یا ہوا کے معاملات سے محبت یا خواہش منسوب نہیں کی جاتی۔ اب کوئی یہ فرض نہیں کرتا کہ جن حرکات کا ان سے اظہار ہوتا ہے ان میں سے کسی کی غایت کا کوئی تصوری مقصد ہوتا ہے جو اس کے عمل پر شروع سے مستولی رہتا ہے اور اس کو اپنے کسی زور وقوت سے عالم وجود میں لاتا ہے۔ اس کے برعکس غایت کو ایک انفعالی نتیجہ خیال کیا جاتا ہے جس کو کوئی شے اس کے غیاب میں عالم وجود میں لے آتی ہے اور خود اس کو اپنی پیدائش میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اگر مقدم حالات و شرائط کو بدل دیا جائے تو بیجان چیزوں سے ہر بار بظاہر ایک نئی غایت کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن صاحب ذہانت وجودوں میں حالات کے تغیر سے فعلیت میں تو تغیر ہو جاتا ہے مگر غایت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں اس غایت کا تصور بھی ان حالات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو افعال کا تعین کرتے ہیں؛

پس غایات آئندہ کے حاصل کرنے کی کوشش اور ان کے حصول کے لئے وسائل کا انتخاب مظہر ہیں ذہنیت کے موجود ہونے کی علامت اور اس کی کسوٹی ہیں۔ اس پہچان کو ہم باشعور و میکانیکی عمل میں امتیاز کرنے کے لئے استعمال کریں گے۔ ہم چھڑیوں اور پتھروں سے کسی قسم کی ذہانت منسوب نہیں کرتے کیونکہ یہ کبھی کسی شے کی خاطر حرکت کرتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ اسی وقت حرکت کرتے ہیں جب ان کو دھکیلا جاتا ہے اور اس وقت بھی ان سے کسی پسند کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے ہم ان کو بلا تامل بے حس کہدیتے

ہیں ۔

اسی طرح ہم اس مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں جو فلسفی مسائل میں عمیق ترین ہے۔ کیا کائنات ایسی ذہانت کا مظہر ہے جو اپنی داخلی نوعیت کے اعتبار سے عقلی ہے یا یہ خالص و محض خارجی واقعہ ہے اگر اس پر غور کرتے وقت ہم اس احساس کو اپنے ذہن سے نہ نکال سکیں کہ یہ عالم مقاصد ہے اور کسی شئے کے لئے موجود ہے تو ہم اس کے اندر ایک ذہانت کو جگہ دیتے ہیں اور ہم مذہب تک پہنچ جاتے ہیں اس کے برعکس اگر اس کے لا علاج تحول پر غور کرتے ہوئے محض حال کا خیال کریں جو گویا کہ ماضی سے چھوٹ رہا ہے اور جس میں مستقبل کا کوئی لحاظ نہیں تو ہم دہریئے اور مادہ پرست بن جاتے ہیں ۔

ان طویل مباحث میں جو علمائے نفسیات نے اس مقدار ذہانت کے متعلق کی ہیں جو ادنیٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے یا اس مقدار شعور کے متعلق کی ہیں جو رینگنے والے جانوروں کے عصبی مراکز کے لئے لازمی ہے ایک ہی جانچ کام دیتی ہے۔ کیا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ ہم یہ یقین کرسکیں کہ یہ اپنے نتائج کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ (جیسا کہ آئندہ چلکر اکثر مقامات پر معلوم ہوگا) اصولاً حیوان کے لئے مفید ہوتا ہے اور یہ اس کے حاصل کرنے سے ان حالات میں زیادہ محفوظ ہوجاتا ہے۔ اس حد تک فعل کی ایک مقصدی نوعیت ہوتی ہے مگر اس قسم کی کورانہ مقصدیت ممکن ہے محض ایک انفعالی تسویق کا نتیجہ ہو۔ پودوں میں نشو و نما اور ان کی حرکات اور حیوانوں میں ارتقا انہضام رطوبات وغیرہ کے واقعات سے ایسے اعمال کی لاتعداد مثالیں ملجاتی ہیں جو فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں اور جو ممکن ہے (اور ہم اکثر اس کو مسلم مانتے ہیں کہ) خود بخود میکانیکی طور پر ہوتے ہیں۔ عضویاتی مینڈک کے نخاع میں شعوری ذہانت کے موجود ہونے کا اس وقت تک یقین کے ساتھ دعویٰ نہیں کرتا جب تک وہ یہ ثابت نہیں کرلیتا کہ جو مفید نتائج بھی مشینری سے ایک خاص

ہیجان سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس وقت بھی ویسے ہی رہتے ہیں جب مشینری بدل دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر ایک بے سر مینڈک کے داہنے گھٹنے کو ایسڈ سے متاثر کیا جائے تو داہنا پاؤں اس کو پونچھ دیگا۔ لیکن جب اس پاؤں کو کاٹ لیا جاتا ہے تو یہ اکثر اپنے بائیں پاؤں کو اس مقام پر لاتا ہے تاکہ تکلیف دہ شے کو پونچھ دے۔

فلوگر اور لیوس اس قسم کے واقعات سے مندرجۂ ذیل طریق پر استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر پہلی ردعمل محض میکانکی مشینری کا نتیجہ ہوتا اگر ایسڈ زدہ حصہ داہنے پاؤں کو اس طرح سے دوڑ آتا جس طرح کہ لبلبی کے دبنے سے اس لبلبی والی نال چھوٹ جاتی ہے تو داہنے پاؤں کے کاٹنے سے یقیناً پونچھنے کی حرکت میں خلل واقع ہوتا۔ مگر یہ بائیں پاؤں کو حرکت نہ دیتا اس کا صرف یہ نتیجہ ہونا چاہئے تھا کہ داہنی ران خلا میں حرکت کرے (جیسا کہ فی الحقیقت بعض اوقات دیکھا جاتا ہے) داہنی لبلبی اگر داہنی نال بھری ہوئی نہ ہو تو بائیں نال کے چھوڑنے کی کبھی کوشش نہیں کرتی نہ کبھی کوئی بجلی کی مشین اس لئے بے تاب ہوتی ہے کہ صرف شعلہ خارج کر سکتی ہے اور سینے کی مشین کی طرح غلافوں میں جھالر نہیں لگا سکتی۔

اس کے برعکس اگر داہنا پاؤں ایسڈ کے پونچھنے کی غرض سے حرکت کرتا ہے تو اس سے زیادہ فطری کوئی بات معلوم نہیں ہوتی کہ جب اس مقصد کے پورا کرنے کے آسان ترین ذرائع ناکام ہو جاتے ہیں تو دوسرے ذرائع سے کام لیا جاتا ہے۔ ہر ناکامی جانور کو ایک ناکامی کی حالت میں چھوڑ دیتی ہوگی جس کی وجہ سے وہ ہر قسم کی نئی کوشش کرے گا اور اس کو اس وقت اطمینان ہوگا جب تک ان میں سے کسی سے خوش قسمتی سے اس کی خواہش پوری ہو جائیگی۔

اسی طرح گالٹز مینڈک کے بصری فصوں اور دماغ سے شعوری ذہانت کو منسوب کرتا ہے۔ اوپر ہم کہہ چکے ہیں کہ کس طرح ایک مینڈک جس کو پانی میں مقید کر دیا گیا ہو باہر نکلنے کی جگہ نکال لیگا گالٹز کی تحقیق ہے کہ ایسے

ہینڈکوں سے جن کے دماغی نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں اکثر اسی قسم کی ذہانت ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کا ہینڈک نلی سے اوپر آنے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اوپر کا راستہ شیشے کے ڈھکنے سے رُکا ہوا ہے اپنی ناک کو اس رکاوٹ سے ہی نہیں لگائے رکھیگا یہاں تک کہ دم گھٹ کر مر جائے بلکہ اکثر اوپر آئیگا پھر نیچے اتریگا اور اس کی ٹونٹی میں سے نکلے گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی میکانیکی شے اس کو اوپر کی طرف نہیں دھکیل رہی ہے بلکہ اس امر کی شعوری خواہش ہے کہ جس طرح سے ہو ہوا میں پہنچ جانا چاہیئے اس سے گالٹز نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہینڈک میں محض نصف کرے ہی میں مراکز شعور نہیں ہیں۔ یہی نتیجہ اس نے اس واقعہ سے نکالا کہ بے دماغ ہینڈک کی ایک ٹانگ اوپر کی طرف سیکر جب الٹ دیا گیا تو اگرچہ جن حرکتوں کی اس وقت ضرورت رہتی ہے وہ معمولی حالت سے بہت مختلف ہوتی ہیں مگر وہ سیدھا ہو جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عمل کو محض ہیجان ہی متعین نہیں کرتا بلکہ انتہائی مقصد بھی متعین کرتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہیجان ایسی شے ضرور ہوتا ہے جو غایت کی خواہش پیدا کر دیتا ہے ؛

ایک اور نہایت عمدہ جرمن مصنف جس کا نام لیب مین ہے دماغ کی مشینری سے ذہنی عمل کی توجیہ کرنے کے خلاف اسی قسم کے ملحوظات سے کام لیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشین سے اس وقت صحیح نتائج پیدا ہوتے ہیں جب یہ درست ہوتی ہے اور جب یہ درست نہیں ہوتی تو غلط نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مگر مشینوں کی حالتوں سے دونوں قسم کے نتائج لازماً و قطعاً ہوتے ہیں۔ ہم گھنٹہ کو جس کی ساخت قطعی طور پر اس کی ایک رفتار متعین کر دیتی ہے سست یا تیز فرض نہیں کر سکتے اور اس کے صحیح کرنے کی ہمکو لاحاصل کوشش نہیں کرنی چاہئے اگر اس کے اندر ضمیر ہوتا تو یہ اتنا ہی اچھا ہوتا جتنا کہ بہترین گھڑی کا۔ کیونکہ دونوں اٹل میکانیکی قوانین کے مساوی طور پر تابع ہیں ایسے قوانین جو ان کی تہ میں عمل کرتے ہیں۔ لیکن اگر دماغ صحیح نہ ہو اور انسان بجائے اس کے کہ چار دونی آٹھ کہے چار دونی دو کہنے لگے

یہ یا یہ مجھے بندرگاہ خریدنے کے لئے کوئلے کی طرف جانا چاہئے بجائے اس کے کہ مجھے کوئلہ خریدنے کے لئے بندرگاہ جانا چاہئے تو فوراً غلطی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ غلط عمل اگرچہ انھیں میکانیکی قوانین کے تابع ہے جن کے صحیح عمل تابع ہوتا ہے مگر اس کو برا کہتے ہیں کیونکہ یہ داخلی قانون کی تردید کرتا ہے وہ قانون جو اس غایت یا نصب العین کو متعین کرتا ہے جس کے لئے دماغ کو عمل کرنا چاہئے اگرچہ یہ اس کے مطابق عمل کرے یا نہ کرے۔

ہمیں یہاں اس پر تو بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ آیا ان مصنفین نے نتائج اخذ کرنے میں اس صورت حال کے تمام مقدمات کا لحاظ رکھا ہے جس سے کہ وہ بحث کر رہے ہیں۔ ہم نے ان کے دلائل صرف یہ ظاہر کرنے کیلئے نقل کئے ہیں کہ ان سے اس اصول کی کس حد تک تائید ہوتی ہے کہ صرف ایسے افعال جو کسی غایت کیلئے کئے جاتے ہیں اور جن سے وسائل کا انتخاب ظاہر ہوتا ہے ذہن کے یقینی مظاہر کہلا سکتے ہیں۔

پس میں اس معیار شناخت کو جہاں تک فعل کا تعلق ہے اختیار کرتا ہوں اسی سے اس کتاب کے موضوع بحث کی تحدید کرتا ہوں۔ لہذا اکثر عصبی اعمال کا اس لئے ذکر نہ ہوگا کہ وہ خالص عضویاتی ہیں۔ اور نہ نظام عصبی اور آلات حس کی تشریح کو از سر نو بیان کیا جائے گا۔ متعلم کو اِچ۔ ین۔ مارٹن کی کتاب ہیومن باڈی اور جی ٹی لیڈ کی کتاب عضویاتی نفسیات اور تشریح و عضویات کی دیگر مشہور کتب میں معلومات کا ایک ذخیرہ ملیگا جس کو ہمیں مبادی میں سے سمجھنا چاہئے اور اس کتاب[1] میں مسلم ماننا چاہئے۔

---

[1] دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغ سے واقفیت پیدا کرنا بالکل سہل ہے۔ ایک بھیڑ کی سری لو اور ایک چھوٹی سی آری ایک نہانی ایک چاقو اور ایک چمٹی لیلو یہ چیزیں کسی طبی آلات فروش کے یہاں سے دستیاب ہو جائینگی۔ اور اس کے مختلف حصوں کو پالو

دماغی نصف کروں کے اعمال وافعال چونکہ براہ راست شعور سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کے متعلق کچھ بیان کرینگے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کسی انسانی تشریح کی کتاب کی مدد سے علٰحدہ علٰحدہ کرو۔ جیسے ہولڈن صاحب کی مینول آف اناٹمی ہے یا ان خاص ہدایات کے ذریعہ سے جو اس قسم کی کتابوں میں ملیں گی جیسے کہ فاسٹر اور لینگلے صاحبان کی عملی عضویات ہے یا موریل صاحب کی تقابلی تشریح ہے

باب دوم

وظائف دماغ

فرض کرو میں کسی درخت کی جڑ کاٹتا ہوں۔ اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ درآئندہ اعصاب پر جب کوئی مہیج عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ ایک کاٹنے والا کلہاڑا ہوتا ہے یا اس قدر خفیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں ہوتی ہیں تو یہ اس ہیجان کو عصبی مراکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزوں میں جو ہلچل پیدا ہوتی ہے وہ وہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ برآئندہ اعصاب کے ذریعہ سے نکلکر ایسی حرکات کا باعث ہوتی ہے جو حیوان اور مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان حرکات کی عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر مہیج کو دفع کرتی اور مفید کی ممد و معاون ہوتی ہیں اور اگر ایسا ہو کہ مہیج بطور خود مفید و مضر کچھ بھی نہ ہو بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی

خبر دیتا ہو جو عملی طور پر حیوان کیلئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اس واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔ اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کو دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو اس کے فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال لو فرض کرو میں اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی گارڈ کی آواز سنتا ہوں "بیٹھ جاؤ بیٹھ جاؤ گاڑی جاتی ہے" تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے سماخ گوش سے ٹکراتی ہیں، اپنی حرکات تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اسی سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہ میں گرتا ہوں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلہ کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس سے پپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں، اور بہت سے آنسو نکلکر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن حسی مہیج کے یہ تین جواب، بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بننا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کے غیر ارادی حرکات کو اضطراری افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطراری کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ حرکت سے کم از خود ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح پر کرنا سیکھ سکتا ہے اور اگر کوشش کرے تو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مساوی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطراری کہا گیا ہے۔ بر خلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے۔ اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادے

کا ایک فرمان واقع ہوتا ہے صرف یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطراری اور ارادی افعال باہم ملجاتے ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسے افعال کی کڑیاں ہوتی ہیں جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے؛

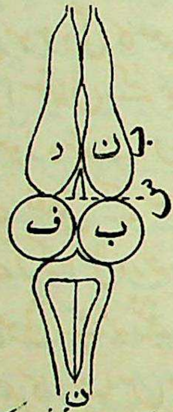
ایک خارجی مشاہدہ کرنے والا جو اس شعور کا ادراک کرنے سے قاصر ہو جو ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے، وہ تو شاید ان افعال میں جو از خود ہوتے، اور ان میں جن کے ساتھ ارادہ ہوتا ہے، امتیاز کرنے سے قاصر رہے۔ لیکن اگر ذہن کی موجودگی کا معیار یہ ہو کہ ایک مفروضہ غایت کے حصول کیلئے صحیح ذرائع استعمال کئے جائیں تو سب افعال کے اندر ذہانت نظر آئیگی کیونکہ صحت و موزونیت ان سب کی خصوصیت ہوتی ہے۔ یہ واقعہ عصبی اعمال اور شعور کے تعلق کے متعلق دو مخالف نظریوں کا باعث ہوا ہے بعض مصنفوں نے تو یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ درجہ کے ارادی افعال کے لئے احساس کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ادنیٰ ترین اضطراری افعال کے ساتھ کوئی اس قسم کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احساس ایسا ہوتا ہو جس کا ہم کو شعور نہ ہوتا ہو۔ بعضوں نے یہ دیکھ کر کہ اضطراری اور نیم از خود حرکات اپنی موزونی کے باوجود کامل بے شعوری کی حالت میں ہوسکتی ہیں مخالف نتیجے نکالے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ ارادی افعال کی ارادیت بھی کچھ اس واقعہ پر مبنی نہیں ہوتی، کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان مصنفوں کے نزدیک یہ خالص اور محض عضوی میکانیک کا نتیجہ ہیں۔ آئندہ عنقریب کسی باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹینگے۔ اب ہم کو دماغ کا ذرا غور سے مطالعہ کر لینا چاہئے اور اس پر توجہ کرنی چاہئے کہ کس طرح اس کی حالتیں ذہنی حالتوں کا باعث ہوسکتی ہیں؛

مینڈک کے عصبی مرکز

دماغ کی باریک تشریح اور تفصیلی عضویات دونوں اسی پشت کے کارنامے ہیں بلکہ گذشتہ بیس ہی سال (جن کا آغاز ہینرٹ سے ہوتا ہے) کا نتیجہ ہیں۔ بہت سے امور ہنوز

تاریکی میں پڑے ہوئے ہیں، اور ان کا کوئی تصفیہ نہیں ہوا۔ لیکن اس عضو کے عام تعقل کے متعلق اتفاق ہو گیا ہے جس کے متعلق خیال ہے کہ یہ باقی رہیگا۔ اور اس سے ایک نہایت ہی قوی اندازہ اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ دماغی اور ذہنی اعمال کس طرح ایک دوسرے کے ساتھ چلتے ہیں:

اس موضوع کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنیٰ جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے۔ اور تقطیع کر کے اس کے مختلف عصبی مرکزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکزوں کا نقشہ ذیل میں دیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کرونگا کہ مختلف مینڈکوں کی اسوقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے اگلے حصے معمولی طالب علمانہ طریق پر نکال لیئے جاتے ہیں، یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔ اس طرح پر ہم مختلف مرکزوں کے اعمال کے متعلق ایک نہایت ہی سادہ تعقل تک پہنچ جاتے ہیں جس کے اندر نصف کرون اور زیرین مخصوص کا تقابل انتہائی امتیاز کے ساتھ نمایاں ہے۔ اس واضح تعقل کے تعلیمی فوائد ہونگے کیونکہ یہ اکثر بہت مفید ہوتا ہے کہ آغاز نہایت سادہ نظریئے سے کیا جائے اور بعد میں اس کی صحت کر لی جائے۔ آئندہ چلکر معلوم ہوگا کہ ہمیں اسپنے ابتدائی نظریہ کو مینڈکوں اور پرندوں کے اختبار اور حال کے کتوں بندروں اور انسان کے مشاہدات کے نتائج سے کچھ نہ کچھ نرم کرنا پڑے گا۔ مگر یہ ہم پر شروع ہی سے بعض اساسی تصورات و امتیازات کو واضح کر دیگا (جن کا بصورت دیگر ہم کو اس وضاحت کے ساتھ علم نہ ہو سکتا) جن میں سے کسی کو بھی بعد کی کامل تحقیقات غلط نہ ٹھہرائیگی۔



شکل نمبر ۱۔ د ن دماغی نصفہ کرے۔ س ب سر ریبصری ف ب مخصوص بصری۔ ذ دمیخ۔ ر ن راس النخاع ن نخاع

اگر ہم مینڈک کے نظامِ عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپری کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور راس النخاع کے مابین شگاف دیں، جس سے نخاع کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائیگا تو مینڈک زندہ تو رہیگا، لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا نگلنا ترک کر دیتا ہے اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے، اگرچہ اس کے پچھلے پاؤں حسبِ معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر کھینچ بھی لیا جائے تو اپنی حالت پر آجاتے ہیں۔ اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا پڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز یک قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اسے ناک کے بل لٹکا کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں، تو یہ خاص قسم کی مدافعانہ حرکات کرتا ہے، جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پونچھ دے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں تو اسی طرف کا پچھلا پاؤں براہِ راست اٹھتا ہے اور اس کو پونچھ دیتا ہے۔ اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے پونچھتا ہے۔ اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا باقی حصہ ہی لاحاصل حرکات کرتا ہے، اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گویا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ مقام پر لاتے ہیں۔

بامقصد ہونے کے بعد ان حرکات کی جو خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں ہے، وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب ہیجان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات کے مابین اس قدر کم فرق ہوتا ہے، کہ اپنی مشین سی باقاعدگی میں کودنے والے ہوے کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسی کھینچ دیجاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں۔ لہٰذا مینڈک کے نخاع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلد ہی ہیجانات کو حرکات میں منتقل کر دیتا

725

९७
९९(९)

ہے۔ اس کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی زیادہ تحقیق کر سکتے ہیں یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات کیلئے بالترتیب مستقل آلے ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ نر مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ لئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے چمٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک چمٹا رہتا ہے ؛

دیگر حیوانات کے نخاع میں اسی کے مماثل قوتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ انسان میں بھی یہ مدافعت کی حرکات کرتا ہے۔ جب مفلوجوں کے فالج زدہ پاؤں میں گدگدی کی جاتی ہے تو یہ اپنا پیر کھینچ لیتے ہیں۔ رابن نے ایک مجرم کے قتل کے ایک گھنٹہ کے بعد اس کے سینہ پر گدگدا کر یہ مشاہدہ کیا کہ اس کے بازو اور ہاتھ گدگدی کے مقام کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ دودھ پلانے والے جانوروں کا نخاع اور جو ادنیٰ فرائض انجام دیتا ہے جن کا گالٹز اور دیگر اہل فن نے نہایت قابلیت کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان کے متعلق گفتگو کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے ؛

اگر ایک اور مینڈک کے بصری فصوص کے عقب میں اس طرح سے شگاف دیا جائے کہ دماغ اور راس النخاع نخاع کے ساتھ وابستہ رہیں تو جو حرکات اوپر مشاہدہ کرائے ہیں ان پر نگلنے سانس لینے رینگنے اور کمزوری سے کودنے اور تیرنے کی حرکتوں کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور اضطراری حرکتیں بھی ہوتی ہیں جب اس کو الٹا کر دیا جاتا ہے تو وہ فوراً سیدھا ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو

---

[۱] یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ بالعموم یہ شگاف مہلک ثابت ہوتا ہے متن میں صرف ان شاذ صورتوں کا حوالہ ہے جن میں مینڈک زندہ رہ جاتا ہے ؛

पुस्तकालय
गुरुकुल कांगड़ी

کسی ایسے پتلے پیالے میں رکھا جائے جو پانی پر تیرتا ہو اور پھر اس کو گھمایا جائے تو وہ گھومنے کے جواب میں پہلے تو اپنے سر کو موڑتا ہے اور پھر اپنے کل جسم کے ساتھ اس گردش کی مخالف سمت میں گھومتا ہے۔ اگر اسکے سہارے کو اس طرح سے بدل دیا جائے کہ اس کا سر نیچے کو ہو جائے تو وہ اس کو اوپر کو کر لیتا ہے۔ اگر اوپر کی طرف کیا جائے تو وہ نیچے کی طرف کر لیتا ہے اگر داہنے طرف کیا جائے تو بائیں طرف کر لیتا ہے وغیرہ۔ مگر اسکی ردائل سر کی ان حرکتوں سے تجاوز نہیں کرتیں۔ وہ ان مینڈکوں کی طرح جن کے سریرا موجود ہوتے ہیں تختہ کے نیچے کر دینے سے اس کے اوپر نہیں چڑھتا بلکہ اس پر سے زمین کی طرف پھسل آتا ہے۔

اگر کسی اور مینڈک کو لیکر شگاف سریرا اور فصوص بصری کے مابین لگایا جائے تو حرکت خشکی اور پانی دونوں میں بالکل معمول کے مطابق رہتی ہے اور ان اضطراری حرکات کے علاوہ جن کا ظہور ادنیٰ مرکزوں سے ہو چکا ہے وہ جب اس کے بازو کے نیچے چٹکی لیجاتی ہے تو باقاعدہ ٹراتا ہے۔ وہ گردش وغیرہ کی اپنے سر کی حرکت سے تلافی کر لیتا ہے اور اگر اس کو الٹ دیا جائے تو سیدھا ہو جاتا ہے۔ مگر تختہ کو اگر جھکایا جائے تو یہ اب بھی اس پر سے گر پڑتا ہے۔ چونکہ معمولی عمل سے اس کے بصری اعصاب ناکارہ ہو جاتے ہیں اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا وہ ان رکاوٹوں سے جو اس کے راستہ میں حائل کی جائینگی بچیگا یا نہیں؟

لیکن جب مینڈک کے صرف دماغی نصف کرے علحدہ کئے جاتے ہیں یعنی سریرا اور نصف کروں کے مابین شگاف لگایا جاتا ہے جس سے نصف کرے باقی جسم سے علحدہ ہو جاتے ہیں اور سریرا باقی رہ جاتا ہے تو ایسے آدمی کو جسے مشق نہ ہو اس پر کسی خلاف معمول بات کا شبہ ہونا مشکل ہے۔ صرف یہی نہیں کہ صحیح مہیج کے ذریعہ اس سے تمام مذکورۂ بالا افعال کرائے جا سکتے ہیں بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ حائل کر دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر

مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے نر و مادہ میں امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ صحیح و سالم مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی کہ از خود اس سے کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ یعنی جب تک کوئی مہیج حسی عمل نہ کرے تو یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو یہ مسلسل حرکت کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آجائے جس کو یہ پکڑ سکے تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک حسی مہیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراراً حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے۔ اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر مکھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ہڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن مشین ہی کی طرح سے ہوتے ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی ایسا عنصر نہیں ہوتا جس کا اندازہ نہ کیا جا سکے۔ صحیح حسی مہیج کے ذریعہ سے ہم اس سے بالکل اسی طرح یقینی جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح ارگن بجانے والا ایک کڑی کو کھینچ کر کوئی خاص سُر نکال سکتا ہے؎

اب اگر ہم مراکز اسفل پر دماغی نصف کروں کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں بہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے تجربات کا موضوع بناتے ہیں تو حالت بالکل دیگر گوں ہو جاتی ہے ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ حسی مہیج پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود ہی ظاہر ہوتا ہے گویا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی مہیج کے

بارے میں اس کی ردات عمل کا اندازہ بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ بے سر کے مینڈک کی طرح مدافعانہ حرکات کرے یا بے نصف کرے والے مینڈک کی طرح ایک آدھ جست کرے یہ چھوٹنے کی مختلف و متواتر کوشش کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت منتظم عضویات کا ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیڑوں مکوڑوں مچھلیوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل مختلف نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اسوقت منتظم عضویات اڑانے تختہ پر چڑھنے جھپٹنے تیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کراسکتا۔ اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہو گیا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اسوقت بچ نکلنے کی کوشش اس کی غالب ردعمل ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے کہ وہ ہمارے ہاتھ میں پھول کر بالکل ساکت و صامت ہو جائے"

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرۃً انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے :۔

تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔

جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پچھلی ٹانگ سے تیزاب پونچھ دیتا ہے تو وہ ٹانگ کے ان تمام عضلات سے کام لیتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دمیغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے، جب وہ الٹے سے سیدھا ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں انکے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ پہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ نخاع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جس سے مینڈک پونچھتا ہے، اور راس النخاع میں ایسا ہے جس

سے وہ پلٹتا ہے وغیرہ۔ اسی طرح سر میں ایسے خلئے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے کہ وہ رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور جسم کا حرکت کی حالت میں توازن قائم رکھتا ہے۔ اور بصری ابھری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضا کر لیتے ہیں۔ اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور محل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہیئے جس سے کہ تہیج کا عمل کم حکمی اور پیشین نما ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب نصف کروں سے پوچھنے کا حکم آجاتا ہے تو ایک رو نخاع میں براہ راست پوچھنے والے نظام کی طرف جاتی ہے اور اس کو بہ حیثیت مجموعی متہیج کر دیتی ہے۔ اسی طرح جب صحیح و سالم مینڈک کودنا چاہتا ہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سر میں یا اور کہیں کدانے والے مرکز کو متہیج کر دیں اور باقی عمل کا سر یہ اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے کہ ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوتی ہے

پس ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں اس کا عمل اور عضلات کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب پاتا ہے، جو اس کے ساتھ ملکر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی تہیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے مثلاً نخاع میں صرف جلد حرکات کا باعث ہوتی ہے بصری فصوص کے بالائی حصوں میں آنکھوں کا اضافہ ہو جاتا ہے سر یہ میں نیم دائری نالیوں کے عمل کا۔ اس کے برخلاف جو تہیج نصف کروں کو متہیج کرتا ہے ابتدائی حس کا تہیج نہیں ہوتا ہے بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جن سے متعین قسم کی اشیا یا معروضات بنتے ہیں۔ معمولی بے نصف کروں کا مینڈک نہ تو شکار کی تلاش کرتا ہے اور نہ اپنے دشمنوں سے بھاگتا ہے۔ یہ ردات عمل جو پیچیدہ حالات کی بنا پر ہوتے ہیں اور جن کو ہم اضطراری نہیں بلکہ جبلی کہتے ہیں اس جانور میں بھی دماغ کے اعلیٰ ترین

فصوص کے تابع ہوتے ہیں جو جانور مینڈک سے بلند مرتبہ ہیں ان میں تو اور بھی ایسا ہونا چاہیئے؛

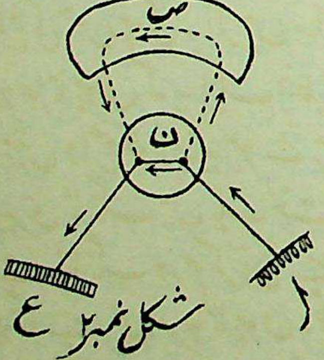
اگر مینڈک کے بجائے کبوتر لیں اور اس کے نصف کرے اسطرح پر نکال لیں جس طرح پر درس گاہ میں طلبہ کے مشاہدہ کے لئے علیحدہ کئے جاتے ہیں اور اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے ہیں جیسے کہ مینڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ تمام وہ حرکتیں کرسکتا جو فطرۃً اس سے ہوتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو ان کے لئے خاص طور پر مہیج کرنا پڑتا ہے۔ محض اندرونی تحریکات ناکافی ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ اپنا بیشتر وقت اسطرح سے صرف کردیتا ہے کہ زمین پر دبکا ہوتا ہے گردن مونڈھوں میں چھپی ہوئی ہوتی ہے گویا کہ سوتا ہے؛

نصف کروں کا عام تصور

ان تمام واقعات پر جب ہم غور کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس قسم کا تعقل ہوتا ہے۔ مراکز اسفل محض موجودہ حسی مہیجات پر عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے ادراکات و ملحوظات پر عمل کرتے ہیں۔ ان کو جو حسیں ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کردیتی ہیں لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کرکے ایک طرف کو ہوجاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزا کم وبیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں۔ سانپ میری جانب حرکت کرتا ہے۔ میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا۔ مجھ پر خوف کی حالت طاری ہوتی ہے۔ ٹانگ ورم کر آتی ہے۔ میرا جسم بے حس ہوجاتا ہے اور مجھے ہزیان ہوتا ہے۔ میں مرجاتا ہوں وغیرہ۔ یہ گویا کہ ان واقعات کے ذہنی تمثالات آرہے ہیں جنکو میں اپنے میں محسوس کرچکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ بعیدی حسیں ہوتی

ہیں۔ اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ سلیم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجودہ معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربہ ماضی کے اثرات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں۔ اور جب مہیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سے پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضارات ہونگے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کے حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں تموج جاتا ہوگا۔ اگر عصبی تموج کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں ن ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف ا ن ع کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ ص ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے تموجات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو پیپل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کے حس جو براہ راست آئینگے ان کی تحریک لازمی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائیگی۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اسلئے تموج کا کچھ حصہ اس طرف کو بہہ جاتا ہے اور گٹھیا اور زکام کے اندیشوں کو یاد دلاتا ہے جو حس کے تقاضوں پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ کے آرام لے سکے۔



شکل نمبر۲

آئندہ چل کر یہ بیان کرینگے کہ نصف کروں کے راستے کو کیونکر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں۔ فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے متعلق چند نتائج بیان کرتا ہوں؛

اول یہ کہ اس کے بغیر نہ تو کوئی حیوان سوچ سکتا ہے نہ تامل کر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا ہے نہ عمدگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہوں اس کیلئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت ایسے افعال کو جن کے انجام دینے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اس لئے جن جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں انکی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو یہ مشکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہے؛

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک طرف اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئیگی حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح پانی کے نیچے آگ جلا دیجاتی ہے تو آخرکار اس کو ابلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار خمیازہ بھگتنا پڑیگا۔ ہمجنسوں کا انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات

اس کی زندگی کے مستقل جزو ہونگے۔ خطرے اور چارے کی دلکشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہو اس قدر ضبط نفس کا نہ ہونا کہ تھوڑی دیر بھوکا رہ لے میزان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی کنسر اور اسکلپن مچھلیوں کی طرح ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے چھوٹ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا۔ اگر ان کی کثرت پیدائش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اسی کمی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اس سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بناء پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ افعال دماغ میں داخل ہوئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چاقو صرف ادنیٰ مرکز باقی چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلّے کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھی یہ بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو پرندوں میں یہ محض نصف کروں سے متعلق ہوتا ہے۔ جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کے شور پکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گالٹز کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔

جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈسینٹ آف مین پڑھی ہو گی وہ اس بات سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کے اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے۔ اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے مٹک مٹک کر چلتا ہے اور نروں سے لڑتا ہے بگر مینڈک میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی مہیجوں پر مشین کی طرح عمل کرتے ہیں جس میں پسند یا انتخاب کو مطلق کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جفتی بالکل اندھا دھند ہوتی ہے بعض اوقات

نر مری ہوئی مادہ سے جفت ہو جاتے ہیں، اور چاہے دو ٹکڑے کر دو مگر وہ مادہ پر اپنی گرفت نہ چھوڑے گا۔ اسی وجہ سے ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار محض انھیں اسباب کی بنا پر ضائع جاتی ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے کہ انسان کا عمرانی ارتفاع کس حد تک عصمت و عفت کا رہین منت ہے۔ متمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی اس سے بڑا کوئی فرق ہو۔ عضویاتی اعتبار سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ حسی واقعات پر جمالیاتی اور اخلاقیاتی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں، جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کر دیتے ہیں، اور باز رکھنے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر براہ راست حرکت کا دار و مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس سے بھی قریبی و بعیدی ملحوظات کا عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں، وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ آوارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے، مجرد جس کا مقصد حیات صرف ایک تنہا و منفرد زندگی ہوتی ہے۔ بچوں کا باپ جو دوسری پشت کے لئے مصروف عمل ہوتا ہے، وطن پرست جو کل قوم کے واسطے بہت سی پشتوں کے لئے بیچین ہوتا ہے اور آخر میں فلسفی اور ولی جو ہمیشہ کیلئے کل عالم انسان کے واسطے دردمند ہوتا ہے یہ سب ایک غیر منقطع سلسلہ کے اندر مربوط ہیں جس کی ہر بعد والی منزل اس خاص عمل کی زیادتی کو ظاہر کرتی ہے جس سے دماغی مرکز ادنیٰ مرکزوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔

قوسی راستہ جس میں بعیدی تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں اسکے اندر جو فعل ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے، اس کی توجیہ ادنیٰ مرکزوں کے افعال کی طرح سے ہونی چاہیے۔ اگر اس کو یہاں اضطراری

عمل قرار دیا جاتا ہے تو وہاں بھی اضطراری ہونا چاہئے۔ دونوں جگہ تموج مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن ادنیٰ مرکزوں میں تو وہ راستے جن کے ذریعہ اس کا باہر کی جانب اخراج ہوتا ہے بہت محدود و مقرر ہوتے ہیں۔ مگر نصف کروں میں یہ بہت اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فرق کمیت کا ہے کیفیت کا نہیں۔ ہر قسم کے عمل کا تعقل اس طرح سے کرنا کہ وہ اس نمونے کے مطابق ہو جدید عصبی عضویات کا اساسی تعقل ہے۔ یہاں تک تو عصبی مرکزوں کے متعلق ہمارے ابتدائی تعقل کا ذکر تھا۔ اب ہمیں اس کی ذرا زیادہ وضاحت کے ساتھ تعریف کر دینی چاہئے تاکہ ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ عضویاتی مشاہدے سے تفصیلاً اس کی کس حد تک تائید ہوتی ہے؛

نصف کروں کی تعلیم

عصبی تموجات آلات حس کے واسطہ سے اندر آتے ہیں، اور ادنیٰ مرکزوں میں تو اضطراری افعال کا باعث ہوتے ہیں مگر نصف کروں میں ایسے تصورات پیدا کرتے ہیں، جو یا تو اضطرارات زیر بحث کے ہونے کی اجازت دیتے ہیں یا ان کو روکتے ہیں یا اُن کے بجائے دوسرے افعال کو انجام میں لاتے ہیں چونکہ تحقیق کرنے پر تصورات آخر کار سب کے سب یادداشتیں ثابت ہوتے ہیں اسلئے ہمیں اب اس سوال کا جواب دینا ہے کہ نصف کروں میں ایسے اعمال کیونکر مرتب ہو سکتے ہیں جو ذہن میں یادداشتوں کے مطابق ہوتے ہیں؛

اس کا ایک طریقہ معلوم ہوتا ہے جس کا تعقل بالکل سہل ہے۔ مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ چار مفروضے پہلے سے تسلیم کر لئے جائیں یہ مفروضے (جو بہر حال ناگزیر ہیں) حسب ذیل ہیں؛

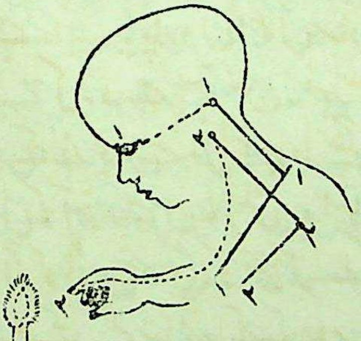
(۱) جو دماغی عمل خارج سے آلۂ حس کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے اور معروض کے ادراک کا باعث ہوتا ہے اسی سے اس معروض کا تصور بھی پیدا ہوتا ہے، مگر اس وقت جب کہ یہ داخل سے دیگر دماغی اعمال کی بنا پر پیدا ہوتا ہے؛

(۲) اگر ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ اعمال ایک ساتھ ہوئے ہوں یا ایک دوسرے کے بالکل متصل ہوئے ہوں تو بعد میں ان میں سے کسی ایک کے متہیج ہونے سے (خواہ یہ خارج سے ہو یا داخل سے) دوسرے بھی اسی ترتیب سے متہیج ہو جائیں گے جس سے یہ ابتداءً ہوئے تھے۔ (اس کو قانون ائتلاف کہتے ہیں) ؛

(۳) ہر حسی ہیجان جو ادنیٰ مرکزوں میں پیدا ہوتا ہے، وہ اوپر کے مرکزوں میں بھی پھیلنے پر مائل ہوتا ہے اور کسی نہ کسی تصور کو پیدا کرنا چاہتا ہے ؛

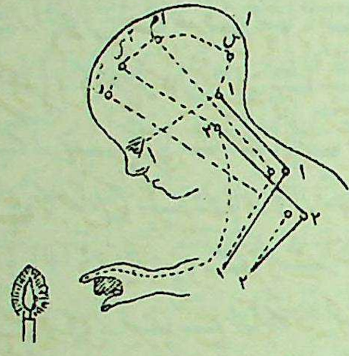
(۴) ہر تصور آخر کار یا تو حرکت پیدا کرتا ہے یا ایسی حرکت کو روکتا ہے، جس کو اگر یہ نہ روکے تو وقوع میں آجائے ؛

فرض کرو (یہ مفروضے تسلیم کر لئے گئے) اب ہمارے سامنے ایک بچہ ہے جو پہلی مرتبہ شمع کے شعلہ کو دیکھتا ہے اور اس اضطراری رجحان کی بنا پر جو ایک خاص عمر کے بچوں میں عام ہوتا ہے، اپنا ہاتھ اس کے پکڑنے کیلئے پھیلاتا ہے، جس سے اس کی انگلیاں جل جاتی ہیں۔ اس حد تک دو اضطراری تموج کام کرتے ہیں، اول آنکھ سے پھیلانے کی حرکت تک شکل نمبر ۳ میں ۱-۱ ۱-۱ کے خط سے۔ دوسرا انگلی سے اس کے پیچھے کھینچنے کی حرکت ۲-۲-۲-۲ کے خط سے۔ اگر بچے کا کل نظام عصبی اسی قدر ہوتا اور اگر اضطراری حرکات ہمیشہ کے لئے مقرر ہو جاتیں تو ہم اس کے طرز عمل میں کوئی تغیر نہ پاتے تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ ہوتا۔ شعلہ کی شبکی تمثال ہمیشہ بازو کو اس کے پکڑنے کے لئے دوڑاتی۔ اور انگلی کے جلنے سے یہ ہمیشہ لوٹتی مگر ہم جانتے ہیں بچہ ایک مرتبہ جلنے کے بعد آگ سے ڈرتا



شکل نمبر ۳

ہے۔ اور معمولاً ایک تجربہ ہمیشہ کے لئے انگلیوں کو محفوظ کر دیتا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ نصف کرے اس بات کو کیونکر ممکن کر دیتے ہیں؎



شکل نمبر ۴۔ خطوط نقاط بر آئندہ راستوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ خطوط منقطع ان راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو مرکزوں کے مابین ہیں اور خطوط مسلم در آئندہ راستوں کو ظاہر کرتے ہیں؎

ہمیں اپنی شکل کو اور پیچیدہ کرنا چاہئے۔ فرض کرو کہ آنکھ سے تموج ا۔ ا۔ لبصارت کے ادنی مرکزوں میں اوپر پہنچنے کے بعد اوپر کی طرف بھی خارج ہوتا ہے اور نیچے کی طرف بھی اور نصف کروں میں اور اگی عمل س۱ کو پیدا کرتا ہے۔ فرض کرو کہ بازو کے اس کی طرف پھیلنے سے بھی ایک تموج نصف کروں کی طرف جاتا ہے جس کا نشان ہم۱ کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ انگلی کے جل جانے سے بھی ایک نشان س۲ کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کی حرکت ہم۲ کا نشان چھوڑ جاتی ہے۔ اب یہ چاروں اعمال مفروضہ نمبر ۲ کی رو سے باہم س۱۔ ہم۱ س۲ ہم۲ کے ذریعہ سے مربوط ہوجائینگے اور اول کو آخر سے ایسا تعلق پیدا ہو جائیگا کہ اگر کوئی شے س۱ کو منہیج کرے گی تو جلی ہوئی انگلی اور ہاتھ کے کھینچنے کے تصورات سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ذہن سے گذر جائینگے۔ اب اس کا آسانی کے ساتھ تخیل ہو سکتا ہے کہ پھر کبھی جو بچہ کے سامنے شمع کا شعلہ آئیگا تو وہ کیا کریگا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے دیکھنے سے پکڑنے کے اضطراری مرکز منہیج ہونگے۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کا تصور بھی بیدار ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ جو الم ہوا تھا اس کا اور ہاتھ کے کھینچنے کا بھی۔ اگر یہ دماغی اعمال اس فوری حس پر غالب آجائیں جو زیریں مرکزوں میں ہو رہی ہے تو آخری تصور

ایسا اشارہ ہوگا، جس سے آخری حرکت کا اخراج ہوگا شعلہ کے پکڑنے کی حرکت درمیان ہی سے رک جائیگی، ہاتھ کھینچ جائیگا۔ اور بچے کی انگلیاں بچ جائینگی ؛

اس سب میں ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ نصف کرے فطری طور پر کسی خاص حسی ارتسام کے ساتھ کسی خاص حرکی اخراج کو مربوط نہیں کرتے۔ یہ اس قسم کے رابطوں کے صرف نشانات قائم کرکے ان کو باقی رکھتے ہیں جو تحت کے اضطراری مرکزوں میں پہلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مگر اس سے لازماً یہ ہوتا ہے کہ جب تجربات کے ایک سلسلے کے نشانات بن جاتے ہیں اور پہلی کڑی کا خارج سے دوبارہ ارتسام ہوتا ہے تو آخری کڑی قبل اس کے کہ اس کا فی الواقع وجود ہوسکے اکثر اوقات تصور میں ہیجان ہو جائیگی۔ اور اگر یہ آخری کڑی کسی حرکت کے ساتھ وابستہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ حرکت اب محض تصوری انتقال ذہن سے واقعی ارتسام کا انتظار کئے بغیر واقع ہو جائے اس طرح سے جس طرح جانور کے نصف کرے ہوتے ہیں وہ آئندہ واقعات کی توقع پر عمل کرتا ہے یا اس ضابطہ کے الفاظ میں جس کو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں وہ بعیدی خیر وشر کے ملحوظات پر عمل کرتا ہے۔ اگر ہم ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کو مع ان کی اضطراری حرکات کے شرکاء کے نام سے موسوم کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ نصف کروں کا کام یہ ہے کہ شرکاء کے مابین تبادلے کرا دیں۔ حرکت مٹ جو دراصل حس سٹ کی شریک تھی نصف کروں کی بدولت سٹ۔ سٹ کی حس کی شریک ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال مرکزی ٹیلیفون کے اسٹیشن کے بڑے تختۂ اتصال کی سی ہے۔ کوئی نیا ابتدائی عمل نہیں ہوتا۔ کوئی ایسا ارتسام یا ایسی حرکت نہیں ہوتی جو نصف کروں سے مخصوص ہو۔ بلکہ ترکیبات کی کوئی سی تعداد جو تنہا ذیلی مشنیری کے لئے ناممکن ہو وقوع میں آتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے جاندار کے طریق عمل کے امکانات میں بے حد اضافہ ہو جاتا ہے ؛

محض خاکہ کے طور پر یہ سب باتیں اس قدر واضح اور واقعات کے عام اندازے کے اس قدر مطابق ہیں کہ گویا ہم کو یقین کرنے پر مجبور کرتی ہیں

مگر تفصیلی طور پر ان کو ہرگز واضح نہیں کہہ سکتے۔ دماغی عضویات نے گذشتہ چند سال میں بڑی جدوجہد سے ان راستوں کا پتہ چلایا ہے جن سے حسوں اور حرکتوں کے مابین یہ روابط نصف کروں اور ادنی مرکزوں دونوں میں ہوتے ہیں؛

پس ہمیں اب اپنے خاکے کو ان واقعات سے پرکھنا چاہیئے، جو اس جہت میں منکشف ہوئے ہیں۔ ان سب کا لحاظ کر کے ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ غالباً یہ خاکہ ادنی مرکزوں کو بہت زیادہ مشین نما کر دیتا ہے۔ اور نصف کروں کو پوری طرح پر مشین نما نہیں کرتا۔ اس لئے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی ضرورت ہے۔ اثنا میں نے پہلے ہی سے کہدیا ہے اس سے پہلے تفصیلات کے سمندر میں غوطہ لگائیں جو ہمارے گویا کہ انتظار میں ہیں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ پر جس طرح اب غور کیا جاتا ہے اس کا اس دمیغیائی تعقل سے مقابلہ کریں جو اب سے کچھ پہلے تک رائج تھا؛

دمیغیائی تعقل

ایک اعتبار سے تو گال نے سب سے پہلے اس امر کی تفصیل کے ساتھ دریافت کرنیکی کوشش کی کہ ہمارا دماغ ذہنی اعمال کا کس طرح باعث ہوتا ہے اس کا طریق تحقیق بہت زیادہ سادہ تھا۔ اس لئے استعدادی نفسیات کو ذہنی رخ پر اپنا منتہی قرار دیا اور اسکے بعد کوئی نفسیاتی تحلیل نہیں کی۔ جہاں کہیں اس کو کوئی ایسا شخص ملتا جس کی سیرت کی کوئی خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہوتی تو وہ اس کے سر پر غور کرتا اور اگر اسکو اسکا کوئی حصہ بہت نمایاں معلوم ہوتا تو بلا تکلف یہ کہدیتا کہ یہ حصہ اس خصوصیت یا استعداد کا عضو ہے۔ خصوصیات کی ساخت میں بہت بڑا اختلاف تھا بعض وزن اور رنگ کی طرح سے سادہ حسیتیں تھیں بعض جبلی رجحانات کی صورت میں تھیں مثلاً ہاضمہ کی عمدگی یا عشق و محبت کا رجحان۔ بعض پیچیدہ نتائج تھے مثلاً خود شناسی، شخصیت وغیرہ دمیغیات کو اہل حکمت نے بہت جلد نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ مشاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا معلوم ہوتا تھا کہ بڑی استعدادیں اور بڑے ابھار ممکن ہے ہمیشہ ایک ساتھ نہ ہوں کیونکہ گال کی تجویز اسقدر

وسیع تھی کہ اس میں صحیح تعین کا مشکل ہی سے کوئی امکان تھا۔ اپنے بھائیوں ہی کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ ان کے وزن یا وقت کے ادراکات پوری طرح پر ترقی یافتہ ہیں یا نہیں۔ کیونکہ گال اور اسپرزہیم کے اتباع ان غلطیوں کی کسی درجہ میں بھی نمایاں طور پر اصلاح نہ کر سکے۔ اور پھر یہ ہوا کہ استعدادوں کی کل تحلیل نفسیاتی نقطۂ نظر سے بالکل مبہم اور غلط تھی۔ مگر علم کے عام مدعی عوام کی مدح وستائش حاصل کرتے رہے اور اس میں شک نہیں کہ دمیغیات ہمارے حکمی استعجاب کے لئے دماغ کے مختلف حصوں کے اعمال وافعال کے متعلق کتنی ہی عدم تشفی بخش کیوں نہ ہو مگر اب بھی ممکن ہے ہوشیار پیشہ وروں کو اس سے سیرت کے پڑھنے میں بہت مدد ملتی ہو۔ جھکی ہوئی ناک اور جما ہوا جبڑا اب بھی عملی توانائی کی دلیل خیال کیا جاتا ہے۔ نرم اور نازک ہاتھ مہذب حسیت کی دلیل ہیں۔ اسی طرح سے ابھری ہوئی آنکھ زبان پر قابو کی علامت ہو سکتی ہے۔ کوتاہ اور فربہ گردن شہوت پرستی کی علامت سمجھی جاتی ہے۔ مگر آنکھ اور گردن کے عقب میں دماغ اسی طرح سے کسی خاص استعداد کا عضو نہیں ہو سکتا۔ جس طرح یہ کہ جبڑا ارادے کا اور ہاتھ تہذیب کا عضو نہیں ہو سکتا۔ مگر ذہن اور جسم میں یہ تلازمات اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ دمیغیات والے جو سیرتیں بتاتے ہیں ان سے اکثر نمایاں طور پر واقفیت اور بصیرت کا اظہار ہوتا ہے؛

دمیغیات مسئلہ کو محض دوبارہ بیان کر دیتی ہے۔ اس سوال کا کہ میں بچوں سے کیوں محبت کرتا ہوں؟ یہ جواب دینا کہ چونکہ تم میں محبت اولاد کا عضو بڑا ہے، محض اس مظہر کے دوسرے نام لے دینے کے مساوی ہے جس کی توجیہ کرنی تھی۔ میری محبت اولاد کیا ہے یہ کون سے ذہنی عناصر پر مشتمل ہے اور دماغ کا ایک حصہ اس کا عضو کیونکر ہو سکتا ہے ذہن کے علم کو اس قسم کے پیچیدہ مظاہر کی جیسے کہ محبت اولاد ہے عناصر میں تحلیل کرنی چاہیے۔ دماغ کا علم اُن کے عناصر کے اعمال افعال بتائے۔ ذہن اور دماغ کے تعلق سے جو علم بحث کریگا اس کو یہ بتانا چاہیے کہ اول الذکر کے اصلی اجزا کسطرح سے

آخرالذکر کے اعمال وافعال کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر دمیغیات سوائے کسی شاذ حالت کے عناصر سے کوئی بحث ہی نہیں کرتی۔ اس کی استعدادیں اصولاً ایک خاص ذہنی حالت کے لئے پوری طرح پر مسلح ہوں مثلاً استعداد زبان تو درحقیقت یہ بہت علیحدہ علیحدہ اور ممیز قوتوں کو مستلزم ہوتی ہے۔ پہلے ہم میں مقرون اشیا کے تمثالات اور مجرد اوصاف وعلائق کے تصورات ہونے چاہئیں اس کے بعد ہم کو الفاظ یاد ہونے چاہئیں۔ پھر ہم میں یہ قابلیت ہونی چاہیئے کہ ہر تصور یا ہر تمثال کو کسی خاص لفظ کے ساتھ اس طرح سے ربط دیں کہ جب یہ سنائی دے تو تصور فوراً ہمارے ذہن میں پیدا ہو جائے اسی طرح جو بھی ہمارے ذہن میں تصور پیدا ہو ہم اس کو لفظ کی ذہنی تمثال کے ساتھ ربط دے سکیں۔ اور تمثال کے ذریعہ سے ہم کو اس طرح سے اپنی گویائی کے کل پرزوں کو تقویت پہنچانی چاہیئے کہ لفظ کا اعادہ آواز کی شکل میں ہو جائے۔ ایک زبان کے لکھنے یا پڑھنے میں اور عناصر کو بھی داخل کرنا پڑیگا۔ مگر ظاہر ہے کہ محض تقریری زبان کی استعداد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تقریباً ان تمام اصلی قوتوں کو عمل کرنا پڑیگا، جو ذہن میں ہوتی ہیں مثلاً حافظہ تمثل ایتلاف فیصلہ ارادہ۔ اس قسم کی استعداد کی صحیح جگہ ہونے کے لئے دماغ کا جو حصہ موزوں ہوگا، اس کے لئے چھوٹے پیمانہ پر پورا دماغ ہونا چاہیئے۔ جس طرح خود استعداد درحقیقت پورے انسان کا مصداق بلکہ چھوٹے پیمانہ پر پورا انسان ہوتی ہے؛

تاہم اسی قسم کے بالشتئے زیادہ تر دمیغیاتی عضو ہوتے ہیں چنانچہ لیبنج کہتا ہے؛

”ہمارے اندر چھوٹے انسانوں کی ایک چھوٹی سی پارلیمنٹ ہوتی ہے اور جیسا اصلی پارلیمنٹ میں ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک ایک ہی تصور رکھتا ہے اور اسی کے غالب کرنے اور کامیاب بنانے کی کوشش کیے جاتا ہے مثلاً مرحمت استقلال امید وغیرہ۔ ایک روح کے بجائے دمیغیات چالیس روحوں کے ماننے پر مجبور کرتی ہے جن میں سے ہر ایک اس قدر پیچیدہ

اور دقیق ہے جیسی کہ کل نفسی زندگی ہو سکتی ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ نفسی زندگی کو عامل عناصر میں تقسیم کرے اس کو خاص سیرت و خاص نوعیت کے شخصی وجودوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ ہر پیسٹر نے اس امر کا یقین کر کے کہ گھوڑا اندر ہے دہقانوں کو زید کی طرف بلایا، حالانکہ ان کا روحانی پیشوا چلنے والی مشین کی ساخت سمجھانے میں گھنٹے صرف کر چکا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اگر گھوڑا اندر ہو تو پھر کچھ دشواری نہیں رہتی اگرچہ یہ گھوڑا عجیب و غریب ہی قسم کا کیوں نہ ہو۔ خود گھوڑے کے لئے کسی قسم کی توجیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ دمغیات چاہتی تو یہ ہے روح کے نظریے سے جسمیں ایک بھوت کی قسم کی شئے فرض کرنی پڑتی ہے، اپنا پیچھا چھڑائے۔ مگر انجام کار وہ کل کھوپری کو اسی قسم کے لاتعداد بھوتوں سے آباد کر دیتی ہے"۔

عصر جدید کی سائنس (حکمت) اس معاملہ کا بالکل مختلف طور پر تعقل کرتی ہے۔ دماغ اور ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہیولنگس جیکسن کہتے ہیں کہ ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک تمام عصبی مرکز (شعور کی بنیاد) عصبی ترتیبات کے علاوہ اور کسی شے پر مشتمل نہیں جو ارتسامات و حرکات کو ظاہر کرتے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے علاوہ دماغ اور کس مادے کا بنا ہوگا۔ مینرٹ جو یہ کہتا ہے کہ نصف کروں کا قشر ایسی سطح ہے جس پر ہر عضلہ اور جسم کا ہر حسی نقطہ مرتکز ہوتا ہے، تو وہ بھی واقعات کو ایسی طرح سے ظاہر کرتا ہے۔ ہر عضلہ اور ہر حسی نقطہ کی قشر دماغ میں ایک ایک نقطہ نمائندگی کرتا ہے اور دماغ ان قشری نقطوں کے مجموعہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس کے ذہنی رخ پر اسی قدر تصورات مطابق ہوتے ہیں۔ دوسری طرف تصورات حس اور تصورات حرکت ایسے اساسی اجزا ہیں، جن سے ایتلافیہ نفسیات میں ذہن کی تعمیر کرتے ہیں۔ دونوں تحلیلوں کے مابین ایک کامل مماثلت ہے! ایک ہی شکل خواہ وہ چھوٹے چھوٹے نقطوں سے بنی ہو یا دائروں سے یا مثلثوں سے یا خطوط سے (جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں) دماغی اور ذہنی دونوں اعمال

کو ظاہر کرتی ہے۔ نقطے خلایا یا تصورات کے بجائے ہوتے ہیں اور خطوط ریشوں یا ایتلافات کے لئے۔ آئندہ چلکر ہم کو اس تحلیل کی جہاں تک کہ اس کا نفسیات سے تعلق ہے تحلیل کرنی ہوگی مگر اس میں شک نہیں کہ اس مفروضے میں بہت سہولت ہے اور یہ واقعات کو موافق فطرت بیان کرنے کے لئے نہایت ہی مفید ثابت ہوا ہے؛

پس اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حرکی اور حسی تصورات مختلف طور پر مرتبط ہو کر ذہن کے مواد بنتے ہیں تو ذہن و دماغ کے علائق کی کامل شکل بنانے کیلئے ہمیں صرف اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ کونسا احساسی تصور کونسی حسی سطح کے مطابق ہے۔ اور کونسا حرکی تصور کونسی عضلی سطح سے متعلق ہے۔ پس ایتلافات مختلف سطحات کے مابین مختلف روابط کے مطابق ہونگے۔ مختلف اساسی تصورات کی اس ممیز دماغی مقامیت کو اکثر علمائے عضویات نے مسئلہ کے طور پر سمجھا ہے۔ (مثلاً منک) اور عصبی عضویات کے سلسلہ میں سب سے زیادہ گرم بحث مقامیت کے مسئلہ پر ہوئی ہے؛

نصف کروں میں مقامیت افعال

۱۸۷۰ء تک تو عام طور پر وہی رائے تھی جو فلارنس کے ان اختبارات سے قرین قیاس معلوم ہوتی تھی جو اس نے کبوتروں پر کئے تھے۔ یعنی نصف کروں کے مختلف افعال مقامی طور پر علیحدہ علیحدہ نہیں ہیں بلکہ کل عضو کی مدد سے عمل میں آتے ہیں لیکن ۱۸۷۰ء میں ہٹزگ نے ثابت کیا کہ کتے کے دماغ کے مختلف حصوں کو برقی اثر سے متاثر کرکے نہایت ہی ممیز حرکات کرائی جاسکتی ہیں۔ اس کے چھ سال بعد فیریر اور منک نے ہیجانات یا انقطاعات یا دونوں کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا کہ باصرہ لامسہ سامعہ اور شامّہ کا تعلق علیحدہ علیحدہ حصوں سے ہے لیکن منک اور فیریر کی حسی مقامیت کی تحقیق میں اختلاف تھا۔ گالٹز اپنے اختبارات سے ایسے نتائج پر پہنچا جو ہر قسم کی مقامیت کے مخالف تھے۔ یہ بحث ہنوز ختم نہیں ہوئی ہے۔ میں اس کے

متعلق تاریخی اعتبار سے کچھ نہیں کہنا چاہتا بلکہ موجودہ صورت حال کو مختصراً بیان کرتا ہوں؛

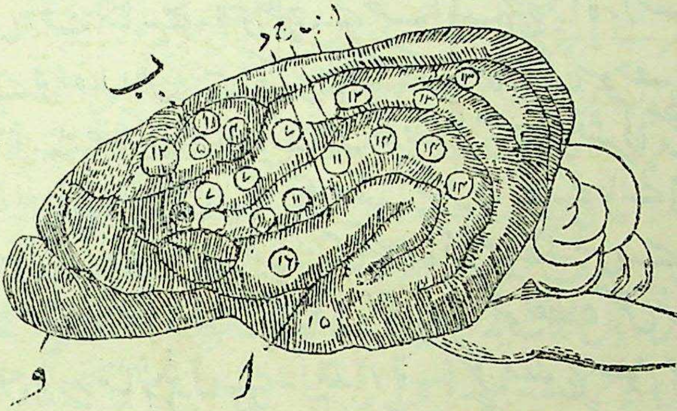
ایک بات جو پوری طرح پر ثابت ہے یہ ہے کہ انشقاق رولینڈ کے دونوں جانب جو تلفیفات ہیں اور (کم از کم بندر میں بڑی حاشیہ کی تلفیف) (جو ان سے وسطی سطح سے ملی ہوئی ہے جہاں ایک نصف کرہ دوسرے سے ملا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جس سے ہو کر راستہ کے وہ تمام حرکی تہیجات گذرتے ہیں جو قشر سے باہر کی طرف آتے ہیں اور تعمیلی مرکزوں یعنی قنطرۂ راس النخاع میں جاتے ہیں جن سے آخرکار عضلی انقباضات کا اخراج ہوتا ہے۔ اس نام نہاد حرکی علاقہ کا مندرجۂ ذیل شہادتوں سے اثبات ہوتا ہے؛

(۱) قشری ہیجانات۔ بندروں کتوں اور دوسرے حیوانات کی مذکورہ تلفیفات میں خفیف برقی امواج گذاری گئیں تو ان سے چہرے ہاتھوں پاؤں دم دھڑ میں نمایاں حرکات پیدا ہوئیں اور یہ حرکات سطح کے مختلف نقاط کے متہیج کرنے سے مختلف ہوتی تھیں۔ یہ حرکات ہمیشہ اس رخ کے الٹی جانب ہوتی تھیں، جس رخ پر کہ دماغ میں ہیجانات پیدا کئے گئے تھے۔ اگر بائیں نصف کرے کو متہیج کیا جاتا تو داہنی ٹانگ چہرے کی دائیں جانب کا حصہ وغیرہ حرکت کرتا۔ ابتداءً ان اختبارات کی صحت کے متعلق جس قدر اعتراضات ہوئے ان سب کا جواب دیدیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات دماغ کے قاعدہ کے ہیجان پر مبنی نہیں ہیں جو تموج کے نیچے کے رخ پر پھیلنے سے ہوتا ہے کیونکہ (۱) یہ میکانیکی ہیجانات سے پیدا ہو جائینگی اگرچہ یہ اتنی سہولت سے نہ ہوگی جس قدر برقی ہیجانات سے ہوتیں (۲) برقی لٹوؤں کو ایسے نقطہ کی طرف منتقل کر دینے سے جو سطح کے قریب ہو حرکت ایصال تموج کے طبیعی ایصال کی بنا پر نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر متغیر ہو جاتی ہے۔ (۳) اگر کسی خاص حرکت کا قشری مرکز تیز چاقو سے کاٹ دیا جائے، اور اس کا کچھ حصہ ہلکا رہے تو اگرچہ اس عمل سے برقی ایصالیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ہے مگر عضویاتی ایصالیت ختم ہو جاتی ہے اور ایک قوت کے تموجات سے پہلے جیسی حرکات پیدا ہوتی تھیں

اب پیدا ہونگی (۴) قشر پر برقی مہیج لگانے اور نتیجہ حرکت کے مابین جو زمانی وقفہ ہوتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا قشر ہیجان کے ایصال میں عضویاتی طور پر عمل کرتا ہو اور محض طبیعی طور پر عمل نہ کرتا ہو۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ جب عصبی تموج کو اضطراری فعل کی صورت میں کسی عضلہ کے متہیج کرنے کے لئے نخاع سے گذرنا پڑتا ہے تو وقفہ اس سے طویل ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا ہے جو اسکو براہ راست حرکی عصب میں گذرتے وقت صرف ہوتا۔ یعنی نخاع کے خلایا کو اخراج میں ایک خاص وقت لگتا ہے۔ اسی طرح سے جب ایک مہیج براہ راست قشر پر عمل کرتا ہے تو عضلہ اس سے ایک سیکنڈ کے دو سو یا تین سو حصہ کے بعد منقبض ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا جب قشر کی سطح کاٹ دیجاتی ہے اور برقی لٹو اس کے نیچے سفید ریشوں پر لگائے جاتے ہیں؛

(۲) قشری انقطاعات۔ جب کتے کا وہ قشری نقطہ جس سے اگلے پاؤں کی حرکت کا تعلق معلوم ہوتا ہے قطع کر دیا جاتا ہے (دیکھو نقطہ ۵ شکل نمبر ۵) تو وہ ٹانگ خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ ابتداءً تو یہ بالکل مفلوج معلوم ہوتی ہے۔ مگر بہت ہی جلد یہ اور ٹانگوں کے ساتھ کام کرنے لگتی ہے مگر بری طرح سے کام کرتی ہے۔ جانور اپنا بوجھ اس پر نہیں دیتا اس کو اس کی پچھلی سطح پر پڑا رہنے دیتا ہے۔ اس کو لیکر اس طرح کھڑا ہوتا ہے کہ یہ دوسری ٹانگ پر آڑی پڑی ہوتی۔ اگر یہ میز کے کنارے پر پڑی ہو تو اس کو علیحدہ نہیں کرتا اگر یہ اشارہ پر عمل کرتا ہو تو اب یہ پاؤں اشارہ پر عمل نہیں کرسکتا اس کو زمین کھرچنے یا ہڈی تھامنے کے لئے اس طرح استعمال نہیں کرتا جس طرح پہلے کیا کرتا تھا۔ کسی چکنی سطح پر دوڑتا ہو یا اپنے آپ کو ہلاتا ہو تو یہ ٹانگ پھسل جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حسیت و حرکیت دونوں باطل ہوگئی ہیں۔ مگر اس کے متعلق میں پھر گفتگو کروں گا۔ علاوہ بریں ارادی حرکات میں کتا بجائے اس کے کہ سیدھا جائے دماغی زخم کی طرف مڑ جاتا ہے۔ یہ تمام علامات رفتہ رفتہ کم ہو جاتی ہیں یہانتک کہ نہایت ہی شدید دماغی نقصان پہنچنے کے بعد بھی ممکن ہے آٹھ دس ہفتے کے بعد اس کتے میں اور اچھے کتوں میں بظاہر

تمیز نہ ہو سکے۔ تاہم اگر اب بھی تھوڑا سا کلوروفارم سُنگھا دیا جاے تو پھر وہی اختلافات ازسرِنو پیدا ہو جائینگے حرکات کی ترتیب میں ایک حد تک بے قاعدگی کا ظہور ہوتا ہے۔ کتا اپنے اگلے پاؤں کو بہت اونچا اٹھاتا ہے اور اس کو معمول سے زیادہ قوت کے ساتھ نیچے لاتا ہے۔ با ایں ہمہ خرابی یہی نہیں ہوتی کہ وہ حرکات کو مرتب نہیں کر سکتا۔ نہ اس کو فالج ہوتا ہے جتنی حرکتیں ہوتی ہیں ان میں اتنی ہی قوت ہوتی ہے جتنی کہ معمولاً ہوا کرتی تھی یعنی وہ کتے

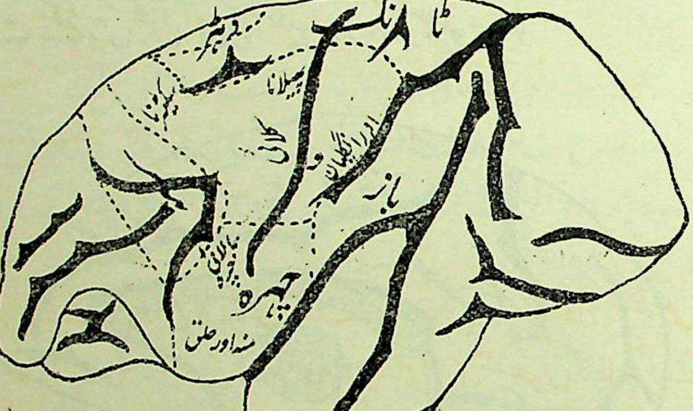


شکل نمبر ۵۔ کتے کے دماغ کا بایاں نصف کرہ مرتبۂ فریہ۔ ا/ انشقاق سیلویس ب کیسیہ و بصلہ شامہ۔ ۱-۲-۳-۴ اول دوم سوم و چہارم خارجی تلفیفوں کو ظاہر کرتے ہیں (۱) (۲) و (۵) جیسر بیس ؤ

جن کے حرکی رقبوں کو بے حد نقصان پہنچ گیا ہو وہ اتنا ہی بلند کو د سکتے ہیں اور اسی شدت سے کاٹ سکتے ہیں جس طرح سے کہ پہلے کیا کرتے تھے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاثرہ رقبے سے ان کو کسی شے کی تحریک کم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر لیوب جنھوں نے کتوں کے اختلالات کا سب سے زیادہ ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے، وہ ان سب کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ان تمام اعمال میں جو ضرر کے مقابل کی جانب توانائی کے طالب ہوتے ہیں۔ جمود کی زیادتی کے نتائج ہوتے ہیں۔ اس قسم کی تمام حرکات کے عمل میں لانے کے لئے

غیر معمولی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب معمولی کوشش کی جاتی ہے تو حرکات میں عمل نہیں آسکتیں ؛

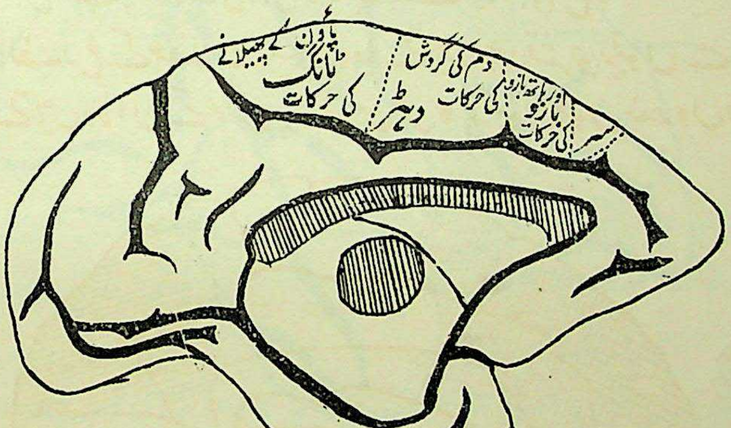
جس حالت میں کتے کا کل حرکی رقبہ نکال لیا جاتا ہے اس حالت میں بھی کوئی عضو مستقل طور پر بیکار نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اسی قسم کا عجیب و غریب جمود پیدا ہو جاتا ہے اور جو اس وقت معلوم ہوتا ہے جب جسم کے دو حصوں کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے اور یہ بات بھی چند ہفتوں کے گذرنے کے بعد مشکل سے قابل امتیاز رہتی ہے۔ پروفیسر گالٹز نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جس کا کل بایاں نصف کرہ جاتا رہا تھا۔ اور جو جسم کے داہنے حصے میں خفیف سا حرکی جمود رکھتا تھا۔ خصوصیت کے ساتھ یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ اپنے



شکل نمبر ۶۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ خارجی سطح۔

داہنے پاؤں کو ہڈی کے اٹھانے اور اس کے چبانے میں یا اس تک پہنچنے میں استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اس کو عمل جراحی سے قبل یہ بھی سکھا دیا گیا ہوتا کہ اپنا پنجہ دیدے تو یہ دیکھنا خالی از دلچسپی نہ ہوتا کہ یہ قوت کیونکر واپس آتی ہے۔ اس کی داہنی طرف کی لمسی حسیت مستقل طور پر کم ہو گئی تھی۔ بندروں کے قشر کے حرکی

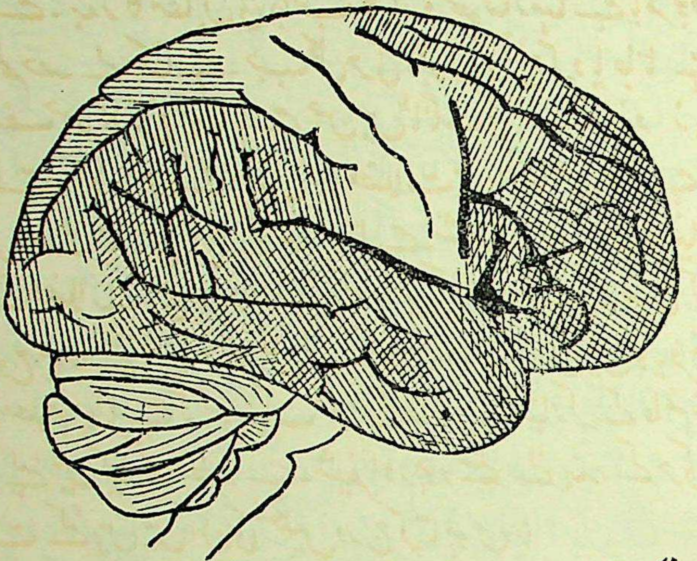
رقبوں کو اگر قطع کیا گیا تو جن حصوں کو قطع کیا ان سے متعلقہ حرکی اعضا فی الواقع مفلوج ہو گئے۔ بندر کا مقابل کی جانب کا بازو جھولتا رہتا ہے یا مربوط حرکات میں کم از کم حصہ لے سکتا ہے۔ جب کل حرکی رقبوں کو قطع کر دیا جاتا ہے تو حقیقی یا دائمی نصف جسم کا فالج ہو جاتا ہے جس میں ٹانگ کی نسبت بازو زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اس کے مہینوں بعد عضلات میں انقباض ہوتا ہے جیسا کہ انسان میں سخت نیم جسمی فالج کے بعد ہوتا ہے۔ شیفر اور ہورسلے کا خیال ہے کہ دھڑ کے عضلات بھی ہر دو جانب کے حاشیہ کی تلفیفات کے ضائع کرنے کے بعد مفلوج ہو جاتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۷ کتوں اور بندروں میں جو یہ فرق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک قسم کے جانور پر اعتبار کر کے عام نتائج مرتب کر لینے میں کیا کچھ خطرہ ہے۔ شیفر اور ہورسلے نے بندر کے حرکی رقبوں پر جو تجربات کئے ہیں میں ان کی شکلیں درج کرتا ہوں ؛



شکل نمبر ۷۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ۔ وسطی سطح۔

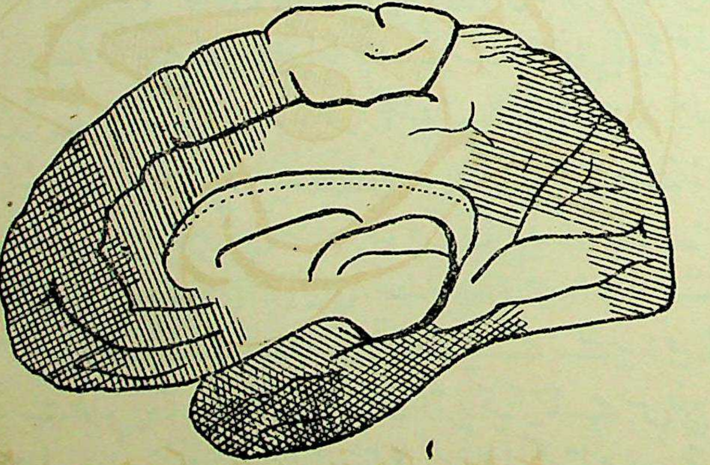
ظاہر ہے کہ انسان میں ہم قشری انقطاعات کے نتائج مرنے کے بعد ہی مشاہدہ کر سکتے ہیں، جو کسی حادثہ یا بیماری سے پیدا ہو جاتے ہیں (مثلاً گلٹی جریان

خون وغیرہ) ان حالات میں جو کچھ زندگی میں ہوتا ہے وہ یا تو کوئی مقامی خرابی ہوتی



شکل نمبر ۸۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ بغلی سطح۔

ہے یا مخالف رخ کے عضلات بیکار ہو جاتے ہیں۔ جن قشری رقبوں سے یہ نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے مماثل ہوتے ہیں جن کا ہم کتوں بلیوں بندروں وغیرہ میں



شکل نمبر ۹۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ وسطی سطح

مشاہدہ کر چکے ہیں۔ شکل نمبر ۸ و ۹ ان ۱۶۹ واقعات کو ظاہر کرتی ہے، جن کا

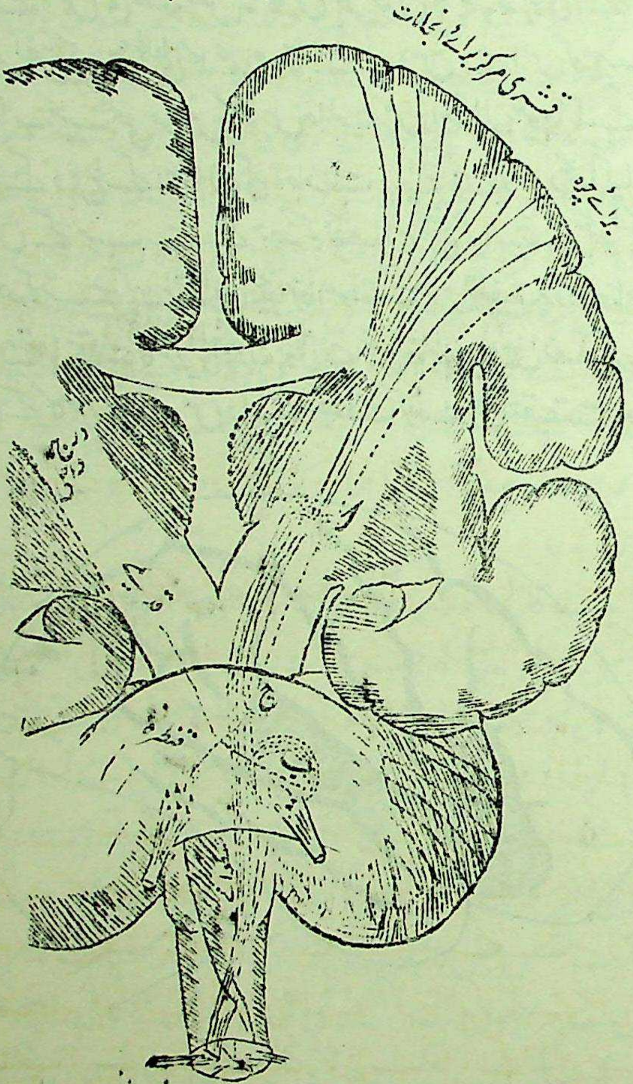
ایکسنر نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے جن حصوں کو ذرا سیاہ کرکے دکھایا گیا ہے یہ وہ حصے ہیں جن میں انقطاعات سے کوئی حرکی اختلال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو بالکل سفید ہیں ان کو جب کبھی نقصان پہنچتا ہے تو کسی نہ کسی قسم کا حرکی اختلال ضرور رونما ہوتا ہے۔ جس حالت میں انسان کی قشری سطح کو زیادہ نقصان پہنچ جاتا ہے تو فالج دائمی ہوتا ہے اور مفلوج حصوں کے عضلات بالکل بیکار ہو جاتے ہیں جیسا کہ نیند میں ہوتا ہے؎

(۳) تدریجی تنزل سے معلوم ہوتا ہے کہ قشر کے رولینڈی رقبوں کا نخاع کے حرکی رقبوں سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جب انسان یا ادنیٰ حیوانات میں رقبے ضائع ہو جاتے ہیں تو ایک خاص قسم کا تنزلی تغیر جس کو ثانوی یبوست کہتے ہیں، سفید ریشوں کے مادے میں نہایت ممیز طور پر ہوتا ہے جس سے خاص طور پر وہ تار متاثر ہوتے ہیں جو درج داخلی قدمیوں اور پل میں سے ہو کر راس النخاع کے اسطوانوں میں گذرتے ہیں۔ اور وہاں سے دیچہ دوسری طرف کو عبور کرکے نیچے کی طرف نخاع کے قدامی اور بغلی ستونوں میں جاتے ہیں؎

(۴) اس امر کا تشفی بخش ثبوت کہ رولینڈی رقبوں کا حرکی ستونوں سے تعلق ہے نہایت وضاحت کے ساتھ دیا جا سکتا ہے فلیشنگ کا اسطوانہ ایک غیر منقطع تار ہے (جو انسانی جنین میں قبل اس کے کہ اس کے تاروں میں سفید راس النخاعی جھلی صاف طور پر معلوم ہوتی ہے) جو راس النخاع کے اسطوانوں سے اوپر کی طرف جاتی ہوتی اور درج داخلی تاج اور وتری سے تلفیفات زیر بحث تک سے ہے (شکل نمبر ۱۰) دماغ کے ادنیٰ درجہ کے سفید مادے میں سے کوئی بھی اس اہم تار سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ قشر سے براہ راست نخاع کے حرکی سلسلوں میں جاتا ہے۔ اور اپنے تغذیہ کے لئے یہ (جیسا تنزلی واقعات سے ظاہر ہوتا ہے) قشری خلایا کے اثر پر تکیہ کرتا ہے جس طرح سے کہ حرکی اعصاب اپنے تغذیہ کے لئے نخاع کے خلایا کے تابع ہوتے ہیں۔ اس جرکی تار کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے راس کے جس حصہ تک بھی مختبر پہنچ سکے ہیں گنتوں میں ایسی حرکات پیدا ہوتی نظر آتی ہیں جو قشری ہیجانات

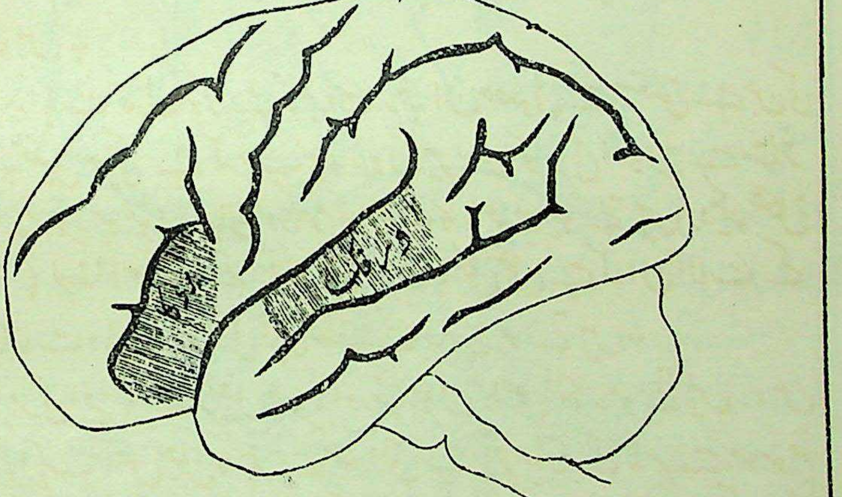
سے پیدا ہوتی ہیں ؛

حرکی مقامیت کا نہایت ہی بیّن ثبوت اس بیماری سے ملتا ہے جس کو افیمیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز باطل ہوتی ہے۔ اور نہ زبان اور ہونٹ مفلوج ہوتے ہیں مریض کی آواز جیسی کی تیسی



شکل نمبر ۱۰۔ دماغ کی آڑی اسکیمی نقطیع جو حرکی تاؤ ظاہر کرتی ہے۔ مرتبۂ اڈنگر

رہتی ہے۔ اور ممکن ہے اس کے تمام بلعومی اور وجہی اعصاب سوائے ان کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں پوری طرح کام دیں وہ بول بھی سکتا ہے ہنس بھی سکتا ہے گا بھی سکتا ہے مگر وہ الفاظ ادا نہیں کر سکتا یا بے معنی بکواس کرتا ہے یا اس کی گفتگو میں ربط نہیں ہوتا۔ تلفظ غلط ہوتے ہیں۔ استعمال غلط ہوتا ہے بعض اوقات اس کی گفتگو محض ناقابل فہم ہجوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی افیزیا میں مریض کو اپنی غلطی کا علم ہوتا ہے اور اس سے اس کو بہت تکلیف ہوتی ہے۔ اب جب کبھی مریض کا اس حالت میں انتقال ہو جاتا ہے اس کے ورثا اس کے دماغ کے امتحان کی اجازت دیتے ہیں تو یہ دیکھا گیا ہے کہ اس کے بائیں جیرس کے سب سے نچلے حصہ کو نقصان پہنچ گیا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۱۱۔ بروکا نے اس واقعہ کو سب سے پہلے سنہ ۱۸۶۱ میں دیکھا تھا اسوقت سے جیرس تلفیف بروکا کے نام سے مشہور ہے جن لوگوں کو داہنے ہاتھ سے کام کرنیکی عادت ہوتی ہے انہیں یہ ضرور بائیں نصف کرے میں دیکھا گیا اور بائیں ہاتھ سے کام کرنیوالوں میں داہنے نصف کرے میں حقیقت یہ ہے کہ اکثر



شکل نمبر ۱۱۔ بائیں نصف کرے کا ایک رخی نقشہ۔ جن حصوں کو تاریک دکھایا گیا ہے انکے ضائع کر دینے سے حرکی (بروکا) اور حسی (ورنک) افیزیا لاحق ہو جاتا ہے۔

اشخاص کا بایاں نصف کرہ عمل کرتا ہے۔ معمولاً اکثر لوگ جو داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی وجہ یہی ہوتی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائیں نصف کرے کے ریشے زیادہ تر داہنے ہاتھ سے تعلق رکھتے ہیں۔ مگر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص کا زیادہ تر بایاں نصف کرہ کام کرتا ہو مگر بظاہر اس کا احساس نہ ہوتا ہو۔ یہ اس حالت میں ہوگا جب جسم کے دونوں جانب کے آلات بائیں نصف کرے کی تحت عمل کرتے ہونگے۔ آلات تکلم سے بھی اسی کی مثال ملتی ہے اور وہ نہایت ہی ترقی یافتہ اور ممیز حرکی خدمت جس کو گفتگو کہتے ہیں اسی کا مظہر ہے۔ یا تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں نصف کرے باری باری ان کو تہییج کر سکتے ہیں، جس طرح دھڑ پسلیوں اور شکم کے عضلات کو کر سکتے ہیں لیکن حرکات تکلم کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکثر اشخاص میں محض بائیں نصف کرے ہی سے متعلق ہوتی ہیں کیونکہ جب یہ نصف کرہ بے کار ہو جاتا ہے تو تکلم سے انسان بالکل عاری ہو جاتا ہے اگرچہ مقابل کا نصف کرہ صحیح و سالم ہو اور نسبتہً ادنیٰ افعال کو انجام دیتا ہو جیسے کھانے کی مختلف حرکات ہیں؛

یہ بات قابل غور ہے کہ بروکا کا رقبہ ان حصوں سے متعلق ہے جن کی نسبت یہ تحقیق ہو چکی ہے کہ جب بندروں میں ان کو برقی امواج سے متاثر کیا جاتا ہے تو یہ ہونٹوں زبان اور بلعوم کی حرکات کا باعث ہوتے ہیں (دیکھو شکل ٦ صفحہ ۴۳) لہٰذا اس امر کے متعلق شہادت بالکل مکمل ہے کہ ان آلات کے حرکی ہیجانات دماغ سے ادنیٰ جبھی حلقہ سے خارج ہوتے ہیں؛

حرکی افیزیا کے مریض عموماً اور خرابیوں کا بھی شکار ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ایک نقص جس کا ہم سے کچھ تعلق ہے اگریفیا کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے مریضوں سے لکھنے کی قوت باطل ہو جاتی ہے وہ لکھے ہوئے کو پڑھ اور سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ یا تو قلم استعمال ہی نہیں کر سکتے ہیں یا لکھتے وقت ان سے نہایت ہی فاحش غلطیاں ہوتی ہیں مقام ضرر اس حالت میں اس قدر متعین نہیں۔ کیونکہ ہنوز اتنے واقعات مشاہدہ میں نہیں آئے ہیں

جن سے کوئی نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ اس میں شک نہیں کہ (داہنے ہاتھ سے کام کرنے والوں میں) یہ بائیں جانب ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ یہ ہاتھ اور بازو کے حلقے کے ان عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو کام کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ علامات اس وقت بھی موجود ہوں جب ہاتھ اور کاموں کے انجام دینے میں کسی طرح سے معذور نہ ہو۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض خود بخود اور دوسرے کے لکھوانے دونوں میں اچھی طرح سے لکھ سکتا ہے، مگر جو کچھ وہ خود لکھتا ہے اس کو بھی نہیں پڑھ سکتا ہے۔ ان مظاہر کی اب علیحدہ علیحدہ دماغی مرکزوں سے کافی توجیہ ہو چکی ہے جو مختلف احساسات و حرکات کے یا ان کے باہم ربط دینے کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تفصیلی بحث طب سے متعلق ہے نہ کہ عام نفسیات سے۔ یہاں میں ان کو حرکی مقامیت کے اصول کی مثال ہی کے طور پر استعمال کر سکتا ہوں۔ بصارت و سماعت کے عنوانات کے تحت مجھے تھوڑا سا پھر اس کے کہنے کی ضرورت ہوگی۔

میں نے جو مختلف ثبوت پیش کئے ہیں ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کل حرکی تسویقات جو قشر سے باہر جاتی ہیں وہ تندرست جانوروں میں ان تلفیفات سے جاتی ہیں جو انشقاق رولینڈو کے قریب ہیں۔

لیکن جب ہم اس امر کو متعین کرنا چاہتے ہیں کہ حرکی تسویق کے قشر سے جدا ہونے پر کیا ہوتا ہے تو صورت حال اور بھی تاریک ہو جاتی ہے۔ کیا تسویق خود تلفیفات زیر بحث سے جدا ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا آغاز کہیں اور سے ہوتا ہے اور اس میں سے محض گذر جاتی ہے، اور ان مرکزوں کی فعلیت نفسی فعلیت کے کونسے رخ کے مطابق ہے۔ یہاں اہل علم کی آرا میں اختلاف ہے۔ مگر مسئلہ کے ان نسبتہً عمیق پہلوؤں پر بحث کرنے سے قبل بہتر یہ ہوگا کہ ایک نظر ان واقعات پر ڈال لی جائے جو قشر کے ابصارت، سماعت اور شامہ کے تعلق کے متعلق تحقیق میں آ چکے ہیں۔

بصارت

اس میدان میں فیریر سب سے پہلا محقق ہے۔ اس نے یہ دیکھا کہ جب بندر کے دماغ کی تلفیف زاویہ (یعنی وہ جو داخل جداری خارجی قفائی انشقاقات کے مابین ہے اور انشقاق سلویس کے گرد گھومتی ہے) کو متہیج کیا جاتا ہے تو آنکھوں اور سر میں ایسی حرکت پیدا ہوتی ہے جو عموماً دیکھتے وقت ہوا کرتی ہے۔ اور اس حصہ کے ضائع کر دینے پر اس کے نزدیک دوسری جانب کی آنکھ ہمیشہ کے لئے قطعاً کور ہو جاتی ہے۔ اس کے فوراً ہی بعد منک نے یہ دعویٰ کیا کہ بندروں اور کتوں کے فص قفائی کے ضائع کرنے سے بصارت بالکل ضائع ہو جاتی ہے اور تلفیف زاویہ کو بصارت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ پتلی کی لمسی حسیت کا مرکز ہے۔ منک کے اس طرح مطلق متکبرانہ انداز میں دعویٰ کرنے سے لوگوں نے اس کو مستند خیال کرنا چھوڑ دیا ہے۔ مگر اس نے دو کام نہایت مفید کئے ہیں۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے زندہ حیوانوں پر تجربات کر کے حسی اور نفسی کوری میں امتیاز کیا ہے۔ اور عمل جراحی سے ناقص و خراب ہونے کے بعد بصری فعل کے عود کرنے کے عمل کو بیان کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے اس امر کی تحقیق کی ہے کہ ایک نصف کرے کے ضرر سے نیم کوری پیدا ہوتی ہے اور حیوان قطعاً کور نہیں ہو جاتا۔ حسی کوری میں روشنی کی مطلقاً حس نہیں ہوتی نفسی کوری میں یہ ہوتا ہے کہ مریض بصری ارتسامات کے معنی سمجھنے سے قاصر رہتا ہے، جس طرح ہماری حالت اس وقت ہوتی ہے جب ہم چینی زبان کا چھپا ہوا کاغذ دیکھتے ہیں یعنی الفاظ ہم کو نظر تو آتے ہیں، مگر ان کو سمجھ نہیں سکتے نصف بصارت کے باطل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ کوئی سی شبکیہ بھی پوری طرح متاثر نہیں ہوتی ہے یعنی ہر شبکیہ کا بایاں حصہ کور ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان کوئی ایسی چیز نہیں دیکھ سکتا جو داہنی جانب ہوتی ہے۔ بعد کے مشاہدات سے اس نیم کوری کی تصدیق ہوتی ہے۔ جس حالت میں اعلیٰ حیوانات کے ایک نصف کرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو بصارت میں نیم کوری نوعیت کے اختلالات واقع ہوتے ہیں۔ اور منک کی پہلی تصانیف کے شائع

ہونے کے بعد سے، ان تمام مشاہدات میں، جن کا فعلِ بصارت سے تعلق ہوتا ہے، اس سوال کا جواب دینا نہایت ضروری سمجھا جاتا ہے کہ آیا کوری حسی ہے یا محض نفسی ہے؟

گالٹز نے فیریر اور منک کے تقریباً ساتھ ہی اختبارات کئے ہیں جن کی بنا پر اس نے اس امر سے قطعاً انکار ہی کر دیا کہ بصری فعل کا دراصل نصف کروں کے کسی خاص حصہ سے تعلق ہے۔ اور بہت سے لوگ مختلف نتائج پر پہنچے ہیں، اس لئے میں اس واقعہ کی تاریخ کے متعلق کسی مزید گفتگو کے بغیر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اب صورت حال کیا ہے؟

مچھلیوں مینڈکوں اور چھپکلی کی قسم کے جانوروں میں نصف کروں کے علیحدہ کرنے کے بعد بھی بصارت باقی رہتی ہے، اس بات کو ان جانوروں میں منک بھی تسلیم کرتا ہے جس کے نزدیک یہ پرندوں میں باقی نہیں رہتی؟

منک کے تمام پرندے نصف کروں کے قطع کر دینے کے بعد قطعاً اندھے معلوم ہوئے (حسی طور پر اندھے) شمع کی طرف سر کرنے اور مارنے کی دھمکی پر آنکھوں کے جھپکنے کو جو معمولاً ادنیٰ مرکزوں کے فعل سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے، کہ بغیر نصف کروں کے کبوتروں میں اس قسم کی بصری حسوں کا ہونا ادنیٰ مرکزوں میں ایک حد تک بصارت کے ہونے کی دلیل ہے ان کے متعلق منک یہ کہتا ہے کہ ان حسوں کی بقا کا باعث ادنیٰ مرکزوں کی حسیت نہیں بلکہ بصری قشر کے بعض اجزا پر عمل جراحی کے ناقص ہونے کی بنا پر باقی رہ جاتے ہیں جن سے یہ حسیں ہوتی ہیں۔ لیکن منک کے بعد اسکریڈر نے جو عمل جراحی کیا اور جس میں اس نے کامل ہونے کا پورا لحاظ رکھا تھا اس کی تحقیق یہ ہے کہ دو یا تین ہفتہ کے بعد سب کبوتر دیکھنے لگتے ہیں خفیف ترین رکاوٹوں سے ہمیشہ بچتے خاص نشستوں کی طرف باقاعدگی کے ساتھ اڑتے ہیں وغیرہ اور ان میں اور ان کبوتروں میں فرق دیکھا گیا جو قطعاً اندھے کر دئے گئے تھے، اور جن کو ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لئے رکھا تھا۔ لیکن یہ زمین پر بکھرے ہوئے دانوں کو نہ اٹھاتے تھے۔ اسکریڈر

کہتا ہے کہ اگر سامنے کے نصف کرے کا ذرا سا بھی حصہ چھوڑ دیا جائے تو وہ یہ کرنے لگیں۔ اور وہ ان کے خوراک کے نہ چگنے کو بصری خرابی سے منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک طرح کا غذائی انگیزیا ہے جو عقبی دماغ کے قطع کرنے کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہے۔

اس اختلاف کی موجودگی میں جو منک اور اس کی حریفوں میں ہے یہ بات قابل غور ہے کہ عمل جراحی کے بعد ایک فعل کے باقی رہ جانے سے نقص کے کس قدر مختلف معنی لئے جا سکتے ہیں۔ فعل کے نہ ہونے سے لازماً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ اس حصے پر مبنی ہے جس کو قطع کر دیا گیا ہے۔ مگر اس کے باقی رہنے سے یہ بات البتہ ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اس پر مبنی نہیں ہے۔ یہ بات اس وقت بھی صحیح ہوگی اگر بطلان فعل ننانوے واقعات میں ہو اور باقی یہ صرف ایک صورت میں رہے۔ یہ بات کہ پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں کو قشری انقطاعات کے ذریعے اندھا کیا جا سکتا ہے، بلاشبہ صحیح ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا ان کا قشری انقطاعات کے بعد اندھا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو بلاشبہ قشر کو مرکز بصارت کہا جا سکتا ہے۔ کوری زخم کے ان بعیدی اثرات کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے جو اس سے دور کے حصوں پر پڑتے ہیں۔ عمل بعض اوقات عارضی طور پر اک جا ہو سکتا ہے، ورم بعض اوقات دور تک بڑھ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے جانور اندھا ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ خلل انداز حالتوں پر براؤن سیکوارڈ اور گالٹز نے بہت زیادہ زور دیا ہے اور جن کی اہمیت ہر روز زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اثرات عارضی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے بطلان بصارت کے علامات جو منقطع حصہ کے ضائع ہونے سے پیدا ہونگے ان کا دوامی ہونا لازمی ہے۔ کبوتروں میں جو کوری واقع ہوتی ہے اور جس حد تک یہ زائل ہو جاتی ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مرکز بصر کے ضائع ہونے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ بلکہ اس کو کسی ایسے اثر سے ہی منسوب کیا جاتا ہے جو عارضی طور پر اس کے مرکز کی فعلیت کو کم کر دیتا ہے۔ یہی عمل جراحی کے اور اثرات

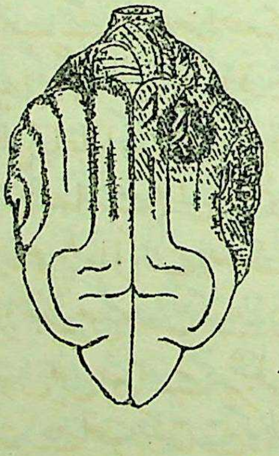
کے متعلق بھی ہے اور جب دودھ پلانے والے جانوروں پر آتے ہیں تو ہم کو اس نتیجہ کی اہمیت اور بھی نمایاں معلوم ہوتی ہے؛

خرگوشوں میں کل قشر کے علٰحدہ کر لینے کے بعد بھی اس قدر بصارت رہ جاتی ہے، جو ان کی حرکات کی رہبری کر سکتی ہے، اور جس کی بنا پر یہ رکاوٹوں سے بچ سکتے ہیں۔ کرسچیانی کے مشاہدات اور مباحث سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے، اگرچہ منک یہ کہتا ہے کہ میں نے جن جانوروں پر اختبار کیا ہے وہ قطعاً کور ہو گئے تھے؛

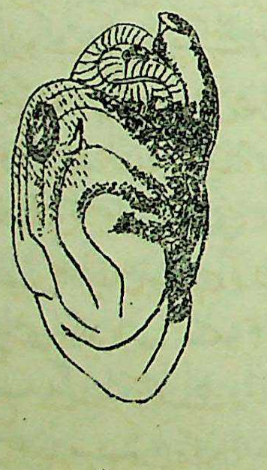
منک نے کتوں میں بھی عقبی فصوص کے قطع کر لینے کے بعد قطعی اور مکمل کوری مشاہدہ کی ہے۔ وہ اور بھی آگے بڑھا ہے اور اس نے قشر کے جن حصوں پر عمل جراحی کیا ان کا نقشہ بھی کھینچ لیا اور جن کے متعلق اس کا خیال تھا کہ شبکتین کے دو حصوں کے مطابق ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ قشر کے خاص حصوں کے ضائع کر دینے سے جانور کا شبکی مرکز یا شبکیہ کا اوپر کا حصہ یا نیچے کا حصہ یا ایک ہی آنکھ کا داہنا یا بایاں حصہ کور ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں مطلق شک نہیں کہ یہ متعین تلازم محض فرضی ہے۔ اور مشاہدین مثلاً ہٹزگ گالٹز لیوسینی لیوب ایکسینر یہ کہتے ہیں کہ ایک جانب کے قشر کا جتنا حصہ بھی قطع کیا جائے اسی قدر دونوں آنکھوں میں صرف نیم کوری پیدا ہوگی اور یہ اس وقت خفیف و عارضی ہوتی ہے جب سامنے کے فصوص پر عمل کیا جاتا ہے اور جس قدر زیادہ حصہ کو نقصان پہنچایا جاتا ہے، اسی قدر بطلان بصارت کامل و دائمی ہوتا ہے۔ لیوب کا خیال یہ ہے کہ بصارت کمزور اور مدھم پڑ جاتی ہے (ضعف بصارت) جو کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو پھر بھی اس میں مرکز شبکیہ میں سب سے زیادہ اچھی طرح سے نظر آتا ہے، جیسا کہ اچھے کتوں میں ہوتا ہے۔ ہر شبکیہ کا صدغی حصہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ہی طرف کے قشر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے برعکس مرکزی یا انفی حصہ مخالف کے نصف کرے سے منسلک معلوم ہوتا ہے۔ لیوب جس کی نظر سب سے زیادہ وسیع ہے وہ ضعف بصارت کا بھی اسی طرح سے تعقل کرتا ہے جس طرح سے کہ وہ حرکی اختلالات کا

تعقل کرتا ہے۔ یعنی کل بصری شیبزی ہیں جمود کی زیادتی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے جانور ان ارتسامات پر جو ضرر کے مخالف جانب سے ہوتے ہیں زیادہ کوشش سے رد عمل کرتا ہے۔ اگر کتے کے داہنی جانب ضعف بصارت ہو اور گوشت کے دو ٹکڑے اس کے سامنے ایک ہی وقت میں لٹکائے جائیں تو وہ ہمیشہ پہلے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے جو اسکے بائیں طرف ہے لیکن اگر ضرر خفیف ہو تو داہنی جانب کے حصہ کو ہلا دینے سے اسکو اسکی طرف متوجہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک ہی گوشت کا ٹکڑا دیا جائے تو جس طرف بھی ہو یہ لے لیتا ہے

اگر دونوں عقبی حصوں کو بہت زیادہ نقصان پہنچا دیا جائے تو ممکن ہے جانور بالکل اندھا ہو جائے۔ منک تیقن طور پر اپنے سہسیفیر کا نقشہ کھینچتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ جب وہ حصہ جو شکل نمبر ۱۲ و ۱۳ میں ا سے ظاہر کیا گیا ہے قطع کر دیا جائے تو جانور کا کامل اندھا ہو جانا لازمی ہے۔ مشاہدات میں جو اختلاف ہے اس کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ناقص انقطاع کی بنا پر ہوتے ہیں۔ لیکن گالٹز لیو سینی اور لینتی گریس یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس حصہ کو قطعاً اور کامل طور پر



شکل نمبر ۱۲

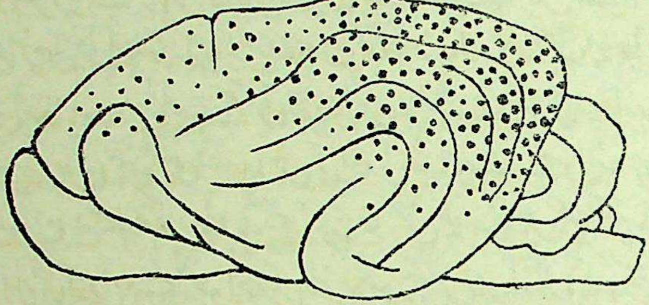


شکل نمبر ۱۳

کتے کے بصری مرکز بخیال منک۔ کل مخطط حصہ او کلیتہً بصری مرکز ہے۔ اور تاریک مرکزی دائرہ او مقابل کی آنکھ کے بصری مرکز سے متلازم ہوتا ہے۔

کاٹ ڈالا ہے جس کو منک سہیسفیر کہتا ہے اور کئی مرتبہ ایسا کر کے دیکھا ہے۔ اور ہمیشہ یہی ہوا ہے کہ عمل جراحی کے چند ہفتوں کے بعد ایک مبہم قسم کی بصارت جانور میں عود کر آتی ہے یہ سوال کہ آیا جانور کتنا اندھا ہے یا نہیں اس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قطعاً اندھے کتے بھی ان مقامات میں جن کے وہ عادی ہوتے ہیں اپنے اندھے ہونیکا بہت کم ثبوت دیتے ہیں، اور تمام رکاوٹوں سے بچتے ہیں۔ برخلاف اس کے وہ کتے جن کے صرف عقبی فص نکال دئے جاتے ہیں ممکن ہے اکثر ٹکریں کھائیں اور حالانکہ ان کو نظر بھی آتا ہو۔ اس امر کا بہترین ثبوت کہ وہ دیکھ سکتے ہیں گالٹنر کے کتوں کا واقعہ ہے کیونکہ وہ فرش پر دھوپ یا کاغذ کے ٹکڑوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ بچتے تھے۔ گویا کہ ٹھوس رکاوٹوں سے بچتے ہوں۔ یہ بات ایسی ہے، جو ایسا کتا جو در اصل اندھا ہو کبھی نہ کریگا۔ لیوسینی نے اپنے کتوں کا بھوک کی حالت میں امتحان کیا (کیونکہ اس وقت توجہ زیادہ تیز ہو جاتی ہے) اور ان کے سامنے گوشت اور کارک کے ٹکڑے بکھیر دئے۔ اگر وہ سیدھے ان کی طرف جاتے تو دیکھتے تھے اور اگر وہ گوشت کو لیتے اور کارک کو چھوڑ دیتے تھے تو گویا امتیاز کے ساتھ دیکھتے تھے۔ یہ نزاع بہت سخت ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ افعال دماغ کے مقام متعین کرنے کا مسئلہ ان لوگوں پر خاص اثر رکھتا ہے جو اس کی اختباراً تحقیق کرتے ہیں ایک طرف گالٹز اور لیوسینی جس قدر بصارت کو باقی تسلیم کرتے ہیں، وہ بمشکل قابل لحاظ معلوم ہوتی ہے دوسری طرف منک اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ پچاسی کتوں میں سے وہ صرف چار پر سہیسفیر کے ضائع کرنے سے کامل کوری پیدا کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شکل نمبر ۴ یعنی نقشہ لیوسینی ایک حد تک حقیقت کو ظاہر کرتی ہے عقبی حصے قشر کے اور حصول کی نسبت بصارت کے لئے بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے قطعی طور پر ضائع کر دینے کی وجہ سے جانور تقریباً اندھا ہو جاتا ہے۔ روشنی کی خفیف سی حسیت

جو اس کے باوجود بھی باقی رہتی ہے، اس کی نوعیت یا اس کے مرکز کی



شکل نمبر ۱۴۔ قشری وظائف بصر کی تقسیم بخیال بیوسینی۔

نسبت کچھ معلوم نہیں ہے ؛

بندروں کے متعلق بھی ڈاکٹروں میں اختلاف ہے۔ اس میں بھی حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ عصبی فص ایسے حصے ہیں جن کا فعل بصارت سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ فعل اس وقت بظاہر جاری معلوم ہوتا ہے جب ان کا تھوڑا سا حصہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ فیریر نے ان کے تقریباً بالکل نکال لینے کے بعد دونوں جانب کوئی محسوس خرابی نہ پائی۔ دوسری طرف جب انہیں اور تلفیف زاویہ دونوں کو نکال لیا گیا تو دونوں آنکھوں کی بصارت کامل طور پر ختم ہو گئی۔ سنگ براؤں اور شیفر نے محض تلفیف زاویہ کے ضائع کرنے سے بصارت میں کسی قسم کے خلل کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اگرچہ فیریر نے کیا ہے، غالباً اس کوری کا سبب وہ رکاوٹیں تھیں جو بعدی تاثر کی وجہ سے عمل کر رہی تھیں یا شاید تلفیف زاویہ کے بصری ریشے جو بصری فصوں تک جاتے ہیں وہ کٹ گئے ہوں۔ براؤن اور شیفر نے ایک بندر میں عقبی فصوں کے ضائع کرنے ہی سے کامل کور ہو جانے کا مشاہدہ کیا۔ بیوسینی اور سیلی نے اس عمل کو دو بندروں پر کرتے وقت یہ دیکھا کہ جانور حسی طور پر نہیں بلکہ ذہنی طور پر کور ہوتے ہیں۔ یہ کچھ

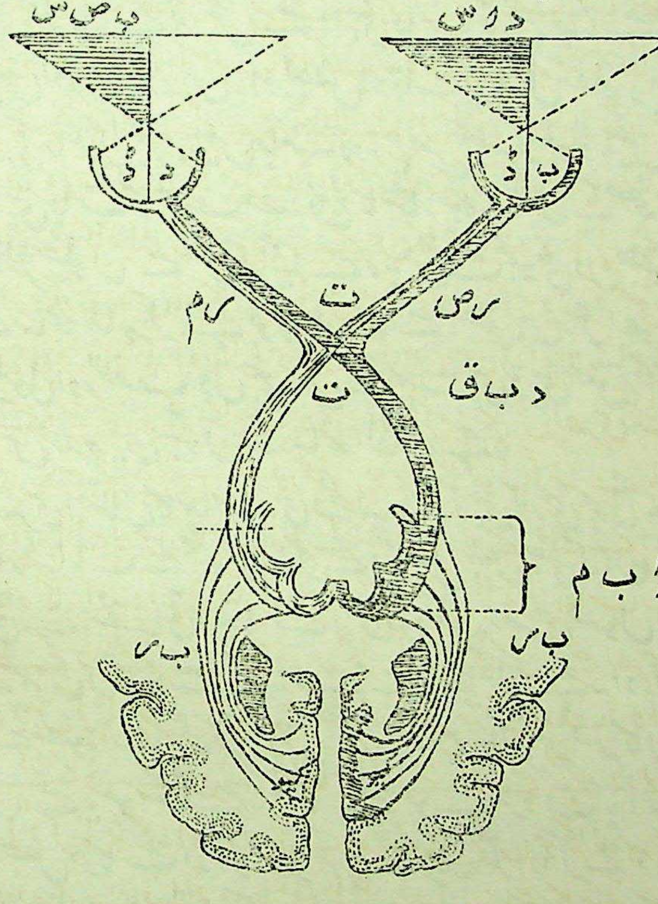
ہفتے کے بعد ان کو اپنی خوراک نظر آنے لگی لیکن محض بصارت کے ذریعہ سے انجیروں اور کارک کے ٹکڑوں میں امتیاز نہیں کر سکے۔ مگر ایسا معلوم ہے کہ لیوسینی اور سیپلی نے فصوں کو کامل طور پر ضائع نہیں کیا تھا۔ جب ایک ہی فص کو نقصان پہنچایا جاتا ہے تو بندروں کو نصف کوری لاحق ہو جاتی ہے۔ اور اس باب میں سب مشاہدین متفق ہیں۔ پس بہ حیثیت مجموعی بصارت کی منک نے جو جگہ تجویز کی تھی یعنی عقبی فص اس کی بعد کی شہادت سے تائید ہوتی ہے۔ انسان سے ہم کو زیادہ صحیح نتائج حاصل ہوتے ہیں کیونکہ یہاں ہم بصارت کی نسبت خارجی کردار سے نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور نہیں ہوتے۔ مگر ایک خرابی بھی ہے کہ ہم عمل جراحی نہیں کر سکتے بلکہ ہم کو بیماری کی بنا پر جو نقصانات ہو جاتے ہیں ان کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ علم الامراض کے علما جنہوں نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے، وہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ انسان میں بصارت کے لئے عقبی فص لازمی ہیں ان میں سے کسی ایک کو اگر ضرر پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھیں نیم کور ہو جاتی ہیں اور اگر دونوں ضائع ہو جائیں تو حسی اور نفسی دونوں طرح کی کامل کوری لاحق ہو جاتی ہے۔

نیم کوری اور مقامات کو بھی نقصان پہنچ جانے سے ہو جاتی۔ خصوصاً اگر ان کے قریب کی تلفیف زاویہ یا تلفیف فوق الحاشیہ کے ضائع ہو جائے، اور ممکن ہے کہ قشر کے حرکی رقبہ کو بہت زیادہ نقصان پہنچ جانے سے بھی ہو جائے۔ ان حالتوں میں یہ بات یقینی ہے کہ یہ بعید ہی عمل کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جو غالباً ان ریشوں میں رکاوٹ پیدا ہو جانے پر مبنی ہوگی، جو عقبی فصوں کی طرف سے آتے ہیں ایسے بھی چند واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں جہاں عقبی فصوں میں ضرر پایا گیا ہے اور بصارت میں نقصان نظر نہیں آیا۔ فیریر نے جہاں تک ممکن ہوا اس قسم کے واقعات جمع کیے ہیں تاکہ اس سے وہ اپنے تجویز کردہ مقام یعنی تلفیف زاویہ کا اثبات کرے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ان واقعات سے صحیح منطقی طور پر کام لیا جائے تو ان میں سے ایک سو مخالف واقعات پر بھاری ہوگا۔ بایں ہمہ جب اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ مشاہدات کے ناقص ہونے کا کس قدر احتمال ہوتا ہے، اور یہ کہ انفرادی طور پر مختلف دماغوں میں کس قدر فرق ہو سکتے ہیں تو

ان کی خاطر اس قطعی شہادت کی بڑی مقدار کو رد کرنا معقول نہیں معلوم ہوتا جو عقبی فصوں کی موئید ہے کسی متناقض حالت کی انفرادی تغیر سے توتوجیہ کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسطوانوں کے تقاطع سے زیادہ کوئی نمایاں تشریحی واقعہ نہیں ہے نہ اس کے نتیجہ سے زیادہ کوئی مسلم مرضی واقعہ ہے کہ بائیں ہاتھ کے کام کرنے والے اشخاص میں خون پھوٹ کر جب حرکی مرکزوں میں چلا جاتا ہے تو اس سے داہنی جانب فالج پڑ جاتا ہے۔ لیکن تقاطع کی مقدار میں تغیر ہو سکتے ہیں۔ اور بعض اوقات یہ بالکل مفقود ہوتا ہے۔ اگر اس قسم کی حالتوں میں بائیں جانب کا دماغ صرع کا مرکز ہو تو بائیں جانب کا نہیں بلکہ داہنی جانب کا نصف حصہ فالج کا شکار ہوگا۔ مقابل کے صفحہ پر جو خاکہ درج ہے اور ڈاکٹر سیگون سے نقل کیا گیا ہے، بہ حیثیت مجموعی ان حلقوں کو خاصی صحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے جو بصارت سے متعلق ہیں۔ کل بصری فص ہی نہیں، بلکہ کیونی اور تلفیف اول بھی اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہے۔ ناتھنجل کو اس تحدید میں سیگون کے ساتھ اتفاق ہے؛

قشری اختلال کا نہایت ہی دلچسپ نتیجہ ذہنی کوری ہوتی ہے۔ یہ اس قدر بصری ارتسامات کے محسوس نہ کر سکنے پر مشتمل نہیں جتنی کہ ان کے نہ سمجھ سکنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے اس کی تفسیر بصری حسوں اور ان کے مفہوموں کے مابین ایتلافات کے نہ رہنے سے کی جا سکتی ہے۔ اور بصری مرکزوں اور دوسرے تصورات کے مرکزوں کے راستہ میں اگر کسی قسم کا اختلال ہوگا تو اس سے یہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً چھپے ہوئے حروف یا الفاظ بعض اصوات بعض حرکات ادا کو مستلزم ہوتے ہیں اگر ادا کرنے والے اور سماعت کے مرکزوں کا تعلق ایک طرف اور بصری مرکزوں کا دوسری طرف سے منقطع ہو جائے تو ظاہر ہے کہ الفاظ نظر تو آئینگے مگر ان سے تصور اور اس حرکت کا شعور پیدا نہ ہوگا، جو ان کہ ادا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس حالت میں الیکسیا یا بطلان قرأت ہوگا۔ اور یہ سامنے کے صدغی حصوں کے نقصان پہنچنے کی حالت میں افیزیا کی بیماری میں پیچیدگی کے طور پر ہوتا ہے۔

نہایت تخیل کہتا ہے کہ بصری حسوں کا مرکز تو کیونیس ہے اور بصری فصوں کے دوسرے حصے ممکن ہے بصری حافظوں اور تصورات کا مرکز ہوں جسکی وجہ سے ذہنی کوری پیدا ہو جاتی ہو حقیقت یہ ہے کہ تمام طبی مصنفین ذہنی کوری کے متعلق کچھ اسطرح سے لکھتے ہیں کہ گویا یہ حافظہ کی بصری تمثالات کے بطلان پر مبنی ہوتی ہے مگر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نفسیاتی غلط فہمی ہے۔ ایک شخص جسکی بصری تمثل کی قوت کمزور پڑ گئی ہو (جو خفیف مدارج میں کوئی غیر معمولی مظہر نہیں ہوتا)



شکل نمبر ۵ البصری میتنری کا خاکہ مرتبہ سیگوین تلفیف کیونیس (دیکھو) جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں انکو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں ب ر۔ داہنی تلفیف کرے کے بصری ریشے۔ ا ب م۔ ادنیٰ بصری مرکزوں کا حلقہ (اجسام رکابیہ وغیرہ) د ب ق۔ داہنا بصری قطعہ ت، تقاطع بصری ر ص، وہ ریشے جو شبکیہ کے بغلی اور صدغی نصف حصوں میں جاتے ہیں۔ ر م وہ ریشے جو شبکیہ کے مرکزی اور انفی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں۔ ب ڈ، بایاں ڈھیلہ۔ د ڈ، داہنا ڈھیلہ۔ دونوں کا داہنا نصف حصہ کور ہے۔ بہ الفاظ دیگر د ا ص ب ص س موضوع کے [illegible] کے متضرر ہو جانے سے غیر مرئی ہو گئے ہیں۔

وہ ذہنی اعتبار سے ذرا سا بھی کور نہیں ہوتا کیونکہ جو کچھ کہ وہ دیکھتا ہے اُس کو پوری طرح سے پہچانتا ہے۔ دوسری طرف ممکن ہے وہ ذہنی کور ہو اور اس کا بصری تمثل پوری طرح پر موجود ہو۔ جیسا کہ اُس دلچسپ حالت میں ہے جس کو ول برینڈ نے ۱۸۸۵ء میں شائع کیا تھا۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ ذہنی کوری کی مثال لوسر نے حال ہی میں شائع کی تھی، جس میں اگرچہ مریض نہایت ہی مضحکہ خیز غلطیاں کرتا تھا، مثلاً کپڑوں کے برش کو عینک کہتا تھا یا چھتری کو پھولوں کا پودا کہتا تھا، یا سیب کو ایک خاتون کی تصویر بتاتا تھا وغیرہ مگر بیان کرنیوالا یہ کہتا ہے کہ اس کے بصری تمثالات میں کوئی نقص نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ غیر بصری تمثالات کا بھی بطلان ذہنی کوری کا باعث ہو جاتا ہے جس طرح غیر سمعی تمثالات کا بطلان ذہنی بہرے پن کا باعث ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر گھنٹی کی آواز سنکر میں اس امر کا اپنے ذہن میں اعادہ نہ کرسکوں کہ گھنٹی کی شکل کیسی ہے تو میں ذہنی بہرا ہونگا۔ اور اگر اس کو دیکھ کر میں اس کی آواز یا نام کا خیال نہ کرسکوں تو مجھے ذہنی کوری کی شکایت ہوگی۔ اور اگر میری کل بصری تمثالات فنا ہو جائیں تو میں ذہنی کور ہی نہیں بلکہ کور محض ہو جاؤنگا کیونکہ اگر میرے بائیں عقبی رقبہ کو نقصان پہنچ جائے تو میں ساحت نظر کے نصف داہنے حصے کے دیکھنے سے معذور ہو جاؤنگا۔ اور داہنے عقبی رقبے کو پہنچ جائیں تو بائیں جانب کے نصف ساحت نظر کے دیکھنے سے معذور ہونگا۔ مگر یہ نقصان مجھے بصری تمثالات سے عاری نہیں کرتا۔ تجربہ شاہد ہے کہ ایک غیر متاثرہ نصف کرہ ان کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ ان کے قطعاً فنا کرنے کے لئے مجھے دونوں عقبی فصوں کو ضائع کرنا ہوگا۔ اور اس سے صرف یہی نہیں ہوگا کہ میری داخلی تمثالات کی بصارت ضائع ہو جائیگی بلکہ کل بصارت ہی کا خاتمہ ہو جائیگا۔ حال کی امراضی تاریخ میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا۔ اس اثنا میں کچھ ذہنی کوری خصوصاً تحریر کی ذہنی کوری کے واقعات ملے ہیں جنہیں نیم کوری بھی ملی ہوتی ہے جو بالعموم داہنی جانب کی ہوتی ہے۔ ان سب کی توجیہ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ بیماری کی وجہ سے وہ ربط دینے والے قطعات خراب ہو جاتے ہیں جو عقبی فصوں

اور باقی دماغی حصوں کے مابین ہوتے ہیں خصوصاً وہ جن کا تعلق بائیں نصف کرہ کے جبہی اور صدغی حلقوں میں کلام کے مرکزوں سے ہوتا ہے۔ ان کو ایصال یا ایتلاف کے اختلالات کے ذیل میں سمجھنا چاہیئے۔ اور ایسا واقعہ مجھے کہیں بھی نہیں ملا ہے جو ہم کو اس امر کے یقین پر مجبور کر دے کہ بصری تمثالات کا ذہنی کوری میں فنا ہونا ضروری ہے یا یہ کہ اس قسم کی تمثالات مرکز مقامی اعتبار سے ان سے علیحدہ ہوتے ہیں جو براہ راست آنکھوں کی حسوں کے لئے ہیں۔

جس حالت میں کہ مریض شے کو دیکھکر پہچاننے سے قاصر رہتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض جونہی اس کو چھوتا ہے تو اس کا نام بھی بتا دیتا ہے، اور اس کو پہچان بھی لیتا ہے۔ اس سے نہایت ہی دلچسپ طریق پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایتلافی راستے کس قدر کثرت کے ساتھ ہوتے ہیں جو سب کے سب دماغ سے گویائی کی طرف آتے ہیں۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہوتا ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہے۔ جب ذہنی کوری سب سے زیادہ کامل ہوتی ہے تو مریض کی بصارت لمس سماعت کوئی بھی کام نہیں دیتی اور ایک قسم کا جنون طاری ہو جاتا ہے، جس کو اسمبولیا یا اپریکسیا بھی کہہ سکتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی معمولی شے کو مریض نہیں سمجھ سکتا۔ مریض پاجامہ کو ایک بازو پر رکھ لیگا اور ٹوپی کو دوسرے بازو پر۔ صابون چبانے لگے گا۔ جوتے میز پر رکھ دیگا۔ یا اپنے کھانے کو ہاتھ میں لے لیکر نیچے پھینکتا جائیگا اور اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیئے۔ اس قسم کی خرابی دماغ کو بہت ہی زیادہ نقصان پہنچ جانے سے ہو سکتی ہے۔

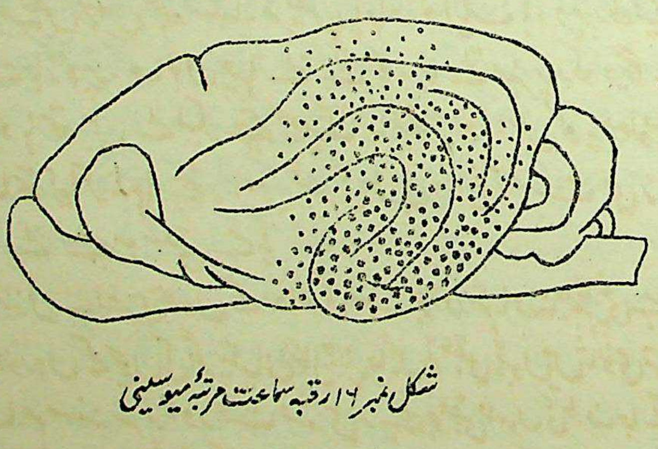
طریق تنزل سے بصری حصوں کے مقام کی نسبت جو اور شہادت بہم پہنچی ہے اسکی تائید ہوتی ہے۔ جانوروں کے بچوں کی اگر پتلیاں نکال ڈالی جائیں تو عقبی رقبوں میں ثانوی تنزل واقع ہوتا ہے۔ اجسام مسننہ سرپرا اور تحت قشری ریشے جو عقبی فصوں کی طرف جاتے ہیں وہ بھی ان حالتوں میں چھوٹے پڑ کر رہ جاتے ہیں۔ یہ مظاہر یکساں تو نہیں ہیں مگر ان کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ پس ان سب شہادتوں کے جمع کرنے سے

یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے، کہ بصارت کا عقبی فصوں سے خاص تعلق ہے۔ اتنا اور بیان کر دینے کے لائق ہے کہ انسان میں انتہائی کوری کی حالت میں عقبی فص سکڑے ہوئے اور ان میں سلوٹیں پائی گئی ہیں

سماعت

سماعت کے مقام کا اتنا ابھی تعین نہیں ہوا جتنا کہ بصارت کا ہوا ہے۔ لیوسینی کی شکل میں وہ حصے دکھائے گئے ہیں جو کتوں میں سماعت کو ضرر پہنچنے کی صورت میں متاثر ہوتے ہیں۔ جس طرح بصارت میں یک رخہ انقطاع سے دونوں طرف علامات پیدا ہوتی ہیں اسی طرح سے اس میں ہوتا ہے۔ شکل میں گہرے سیاہ اور مدھم سیاہ نقطے اسی قسم کے رابطوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگرچہ اس سے کوئی مقامی صحت مقصود نہیں ہے۔ تمام حصوں میں سماعت کے لئے صدغی فص سب سے زیادہ اہم ہیں لیکن دونوں صدغی فصوں کے بالکل دور کرنے سے بھی لیوسینی کا کتا کامل طور پر بہرا نہیں ہوا

بندر میں فیریر اور یو نے بالائی صدغی تلفیف (یعنی وہ جو شکل نمبر ۱۶ میں انشقاق سلویئس کے ذرا نیچے ہے) کے ضائع کر دینے سے دیکھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے بہرا ہو گیا۔ اس کے برعکس براؤن اور شیفر نے یہ دیکھا کہ بعض بندروں میں اس عمل کا سماعت پر کوئی خاص اثر پڑتا ہی نہیں! ایک جانور کے البتہ دونوں



شکل نمبر ۱۶ ا رقبہ سماعت مرتبہ میوسینی

صدغی فص ضائع ہو گئے تھے۔ عمل جراحی کے ایک یا دو ہفتے تک تو یہ جانور کچھ مضمحل رہا۔ اس کے بعد اس کی گویا تمام قوتیں لوٹ آئیں۔ اور یہ سب سے زیادہ شوخ بندر بن گیا۔ وہ اپنے ہم جنسوں پر حکومت کرتا تھا اور جن لوگوں نے اس کو دیکھا ہے وہ سب کے سب یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ اسکے سب حواس پوری طرح پر درست تھے۔ جن میں سماعت بھی شامل ہے مختلف محققین میں اس بات میں سخت اختلاف ہے، اور سب کے سب ایک دوسرے کو الزام دیتے ہیں۔ فیریر کو اس امر سے انکار ہے کہ براؤن اور شیفر کے انقطاعات کامل تھے۔ شیفر یہ کہتا ہے کہ فیریر کا بندر درحقیقت پہلے ہی سے بہرا تھا۔ اس غیر فیصل حالت میں اس موضوع کو چھوڑنا پڑتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں براؤن اور شیفر کے مشاہدات زیادہ اہم ہیں ؛

انسان میں صدغی فص بلا شبہ مرکز سماعت ہیں اور تلفیف اعلیٰ جو انشقاق سلوی کے متصل ہے اس کا سب سے اہم حصہ ہے۔ یہ بات منظر افیزیا سے ثابت ہوتی ہے۔ چند صفحات پہلے ہم نے حرکی افیزیا کا مطالعہ کیا تھا۔ اب ہم کو حسی افیزیا پر غور کرنا چاہیے۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے رہے ہیں۔ ان کو ہم دور بروکا دور ورنک اور دور چارکوٹ کہہ سکتے ہیں۔ بروکا کی جو تحقیق تھی اس کا ذکر تو آ ہی چکا ہے۔ ورنک سب سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں وہ گفتگو سمجھ تو سکتا ہے مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا اور اس نے اول الذکر حالت کو صدغی فص کے گزند پا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت لفظی بہرے پن کی ہے اور اس بیماری کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق ڈاکٹر ایلین اسٹار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے جن میں مریض لکھ پڑھ بول سکتا تھا، مگر جو کچھ اس سے کہا جاتا تھا اس کو نہیں سمجھ سکتا تھا، ضرر پہلی اور دوسری صدغی تلفیف کے عقبی دو تہائی حصہ تک محدود تھا۔ ضرر (داہنے ہاتھ سے کام کرنے والے

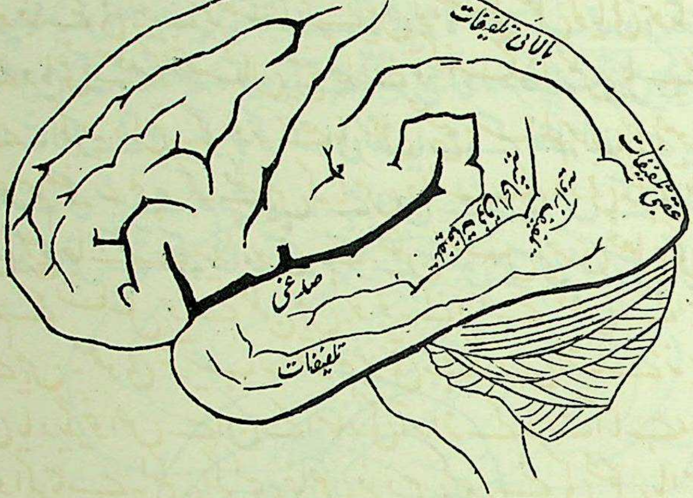
یعنی بائیں دماغ والوں میں مثل حرکی افیزیا کے) بائیں جانب ہوتا ہے۔ ادنیٰ قسم کی سماعت اس حالت میں بھی باطل نہیں ہوتی جبکہ اس کا بایاں مرکز بالکل ضائع ہو جاتا ہے داہنا مرکز اس کا کام دیگا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کا لسانی استعمال کم و بیش محض بائیں نصف کرے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہاں ایسا ہونا چاہئے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں، ان کا ایک طرف تو ان اشیاء کے ساتھ ائتلاف ہو جن کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ اور دوسری طرف ان حرکات سے جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر اشار کے پچاس واقعات میں سے اکثر میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی اشیاء کے نام لینے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم میں سے اکثر میں (جیسا کہ ورنک نے کہا ہے) تکلم لازمی طور پر سمعی اشاروں سے ہوتا ہوگا۔ یعنی ہمارے تصورات براہِ راست ہمارے عصبی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ تکلم کے لئے یہ سب سے قریبی مہیج ہوتا ہے اور جہاں بائیں صدغی فص میں اس راستہ کو ضائع کر کے اس امکان کو باطل کر دیا جاتا ہے گویائی کو لازمی طور سے نقصان پہنچتا ہے۔ بہت کم ایسی مثالیں ہیں جن میں یہ راستہ ضائع ہو گیا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے۔ ان کو ہم شاذ کہہ سکتے ہیں۔ اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہونگی۔ ان حالتوں میں مریض یا اپنے آلات تکلم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصہ کے ذریعہ سے کام لیتا ہوگا یا براہ راست تصوری مرکزوں سے کام لیتا ہوگا، یعنی بصر لمس وغیرہ کے مرکزوں سے یا پھر سمعی حلقہ سے کام لیتا ہوگا، اس قسم کے انفرادی اختلافات کی روشنی میں چارکوٹ نے واقعات کی نسبتہً دقیق تحلیل کی جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہوگیا۔

ہر شے فعل یا علاقہ جس کا نام لیا جا سکتا ہے اس میں بہت سے خواص اوصاف اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذہان میں ہر شے کے خواص کا مع اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر دماغ کے مختلف حصے انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں اور ایک بعیدی حصہ

اس نام کی سماعت سے، اور دوسرا اس کے ادا کرنے سے، تو لازمی طور سے (قانون ائتلاف کے ذریعہ سے جس کا ہم آیندہ چلکر مطالعہ کرینگے) ان تمام دماغی حصوں میں اس قسم کا ربط پیدا ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کی فعلیت سب کی فعلیت کا باعث ہو جائے گی۔ جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو اصلی عمل گویائی ہوتا ہے۔ اگر اس کے دماغی حصے کو نقصان پہنچ جائے تو گفتگو ناممکن یا بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔ اگرچہ دماغ کے اور حصے بالکل صحیح و سالم ہوں یہی صورت حال ہے جو ہم صفحہ ۴۷ پر کہہ چکے ہیں کہ بائیں جانب کی ادنی جبھی تلفیف کے نقصان پہنچ جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس آخری فعل کی تہ میں مختلف قسم کے تسلسل ہونے ممکن ہیں جو بولنے والے شخص کے ائتلاف میں ہوتے ہیں۔ معمولی ترتیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ ذہن اشیائے زیر فکر کے لمسی بصری یا دیگر خواص سے ان کے اسماء کی آواز کے طرف آتا ہے، اور پھر اس کو یہ ادا کرتا ہے۔ لیکن اگر کسی خاص فرد میں کسی شے کی شکل یا اس کے چھپے ہوئے نام کا خیال عادتاً اس کے ادا کرنے سے پہلے ہوتا ہو تو ظاہر ہے کہ سماعت کے مرکز کے ضایع ہو جانے سے گویائی پر اثر نہ ہو گا۔ اس طرح سے لفظی بہرے پن کے ان سات واقعات کی توجیہ ممکن ہے جو ڈاکٹر اسٹار کی فہرست میں نظر آتے ہیں[1]

اگر ائتلاف کی اس شخص میں یہ ترتیب خلقی اور عادتی ہو تو بصری مرکز کے نقصان سے وہ صرف لفظی کور ہی نہ ہو گا بلکہ اس کی قوت گویائی بھی متاثر ہو گی عقبی فص کے ضرر کی بنا پر اس کی گفتگو گڑبڑ ہو جائے گی۔ پس یونین نے نصف کرے کی ایک شکل بنائی اور اس میں افیزیا کے ان اکہتر واقعات سے کام لیا جن کے مصدق و مستند ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہ تھی۔ اسکی تحقیق ہے کہ ضربیں مقامات تک محدود ہوتے ہیں۔ اول بروکا کے مرکز میں دوسرے ورنک کے مرکز میں تیسرے بالائے حاشیہ اور تلفیف زاویہ میں جس کے نیچے سے وہ ریشے گذرتے ہیں جو بصری مرکزوں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۱۷۔ اس نتیجہ کے ڈاکٹر اسٹار کی وہ تحلیل

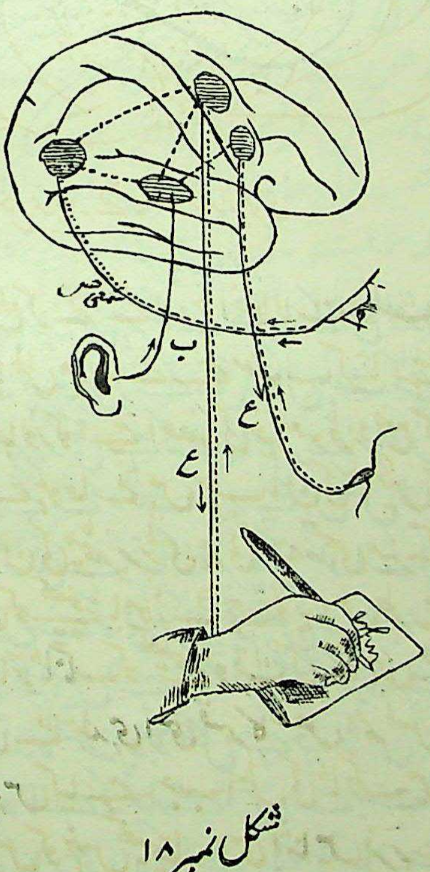
مطابق ہے جو انھوں نے خالص حسی واقعات کی کی ہے ؛



شکل نمبر ۱۷

آئندہ چلکر ایک باب میں ہم مختلف افراد کے حسی حلقوں کی قوت عمل کے ان فروق کی طرف پھر لوٹیں گے۔ فی الحال بہت کم چیزوں سے یہ بات اس خوبصورتی سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان کام کرنے والوں کی محنت و فراست جو اپنی زندگی ہی اس کے لئے وقف کر دیتے ہیں کس طرح سخت ترین پیچیدگی کی بھی تحلیل کرکے چھوڑتی ہے جتنا کہ افیزیا کی معلومات کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ دماغ میں اسی طرح سے کوئی مرکز تکلم نہیں ہے، جس طرح سے ذہن میں کوئی استعداد تکلم نہیں ہے۔ جو شخص گفتگو کرتا ہے اس کا کم و بیش کل دماغ عمل کرتا ہے۔ آئندہ صفحہ پر جو شکل ہے وہ راس نے مرتب کی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار حصے اس سے بہت زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری معلومات کی موجودہ حالت کے اعتبار سے۔ اس کے لئے کسی مزید توجیہ یا تشریح کی ضرورت نہیں ہے ؛

شامہ صدغی فصوں کے وسطی نیچے آلنے والے حصوں پر نہایت شدت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شامہ کے آلات ہیں حتیٰ کہ فیریر اور منک بھی اس امر میں متفق ہے کہ ہپوکمی تلفیف شامہ کا آلہ ہے اگرچہ فیریر شامہ کو فص صغیر یا تلفیف کے خمیدہ حصہ تک محدود رکھتا ہے اور باقی کو لمس کے لئے علیٰحدہ کر دیتا ہے تشریح اور مرضیات بھی ہیپوکمپی تلفیف کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر چونکہ انسانی نفسیات کے نقطۂ نظر سے یہ بات بصر و سماعت کی نسبت کم دلچسپ ہے اس لئے میں اس کے متعلق کچھ نہ کہوں گا بلکہ محض کتے کے شامہ کے مرکز کے متعلق لیوسینی اور سیلی کی تیار کردہ

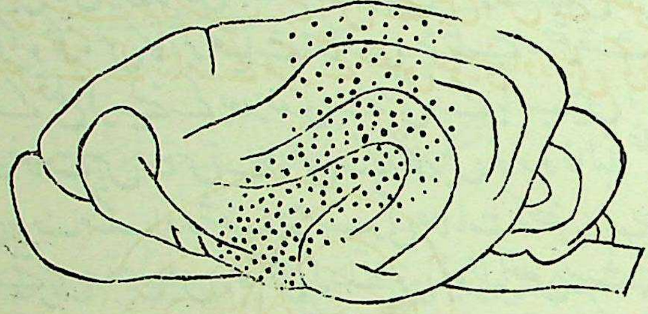


شکل نمبر ۱۸

شکل درج کر دینے پر اکتفا کرتا ہوں۔

ذائقہ ذائقہ کے متعلق ہم کو متعین طور پر کچھ بھی معلوم نہیں۔ جو کچھ مختصر سی معلومات ہے وہ ادنی صدغی حلقوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس موضوع پر فیریر کا مطالعہ کرو۔

لمس لمسی اور عضلی حسیّت کے مرکز کے متعلق دلچسپ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ٹھرنگ جسکے کتوں کے دماغ کے اختبارات سے پندرہ سال ہوئے کل موضوع کا آغاز



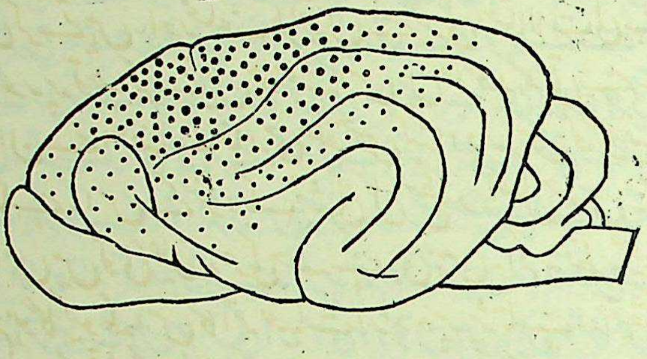
شکل نمبر ۱۹۔ کتّے کا حلقہ شامہ از لیوسینی

ہوا تھا حرکی رقبات کے قطع کرنے کے بعد جو اختلالات حرکت پیدا ہوتے ہیں ان کو ایسی شئے کے باطل ہو جانے سے منسوب کرتا ہے جس کو وہ عضلی شعور کہتا ہے۔ اس میں جانور کو اپنے اعضا کی غیر معمولی وضع کا پتہ نہیں چلتا۔ وہ ایسی حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں جب ان کی ٹانگیں آڑھی ترچھی ہوتی ہیں متاثرہ ٹانگ کبھی تو ان کی پیٹھ پر پڑی ہوتی ہے کبھی میز کے کنارے سے لٹکتی رہتی ہے۔ اگر ہم اس کو کھینچتے یا موڑتے ہیں تو یہ اس طرح سے مزاحمت نہیں کرتے جس طرح سے غیر متاثرہ ٹانگ کو کھینچتے وقت کرتے ہیں۔ گالٹز منک شف ہرزن اور دیگر محققین نے جلد ہی اسی قسم کا نقص الم لمس اور گدگدی کی جلدی حسیت میں محسوس کیا ہے۔ جب اس کی ٹانگ میں چٹکی لیجاتی ہے تو جانور اس وقت بھی اس کو نہیں کھینچتا۔ اسی اثنا میں فیریر نے اس امر سے انکار کیا کہ حرکی رقبہ کے قطع کرنے سے کسی قسم کی بے حسی پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اس

ظاہرہ بے حسی کی توجیہ اس طرح سے کرتا ہے کہ متاثرہ ٹانگ کے حرکی روات سست پڑ جاتے ہیں۔ اس کے برعکس منک اور شف حرکی رقبہ کو دراصل حسی خیال کرتے ہیں۔ اور مختلف طریقوں سے حرکی اختلالات کی بے حسی کے ثانوی نتائج کے طور پر توجیہ کرتے ہیں جو ہمیشہ اس میں موجود ہوتی ہے۔ منک حرکی رقبہ کو حیوان کے اعضائے خارجی حلقہ حسی کہتا اور اس کو سہیفیر ہیر اسفیر سے مربوط کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قشر کی کل سطح دراصل حسوں کے لئے مخصوص ہے اور اس میں کوئی علیحدہ حرکی حصہ ہے ہی نہیں۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو یہ بہت اہم ہوگا کیونکہ اس کا اثر نفسیات ارادہ پر پڑتا ہے۔ حقیقت کیا ہے۔ حرکی رقبوں کے قطع کر لینے کے بعد جلدی بے حسی کے باب میں اور سب محقق فیریر کے خلاف ہیں۔ اس لئے اس کے انکار ہیں تو وہ غالباً غلطی کرتا ہے۔ دوسری طرف منک اور شف جو حرکی علامات کو محض بے حسی پر مبنی قرار دیتے ہیں، اس میں وہ غلطی کرتے ہیں۔ کیونکہ بعض بہت ہی شاذ حالتوں میں یہ بے حسی کے بغیر ہی نہیں بلکہ واقعی ذکاوت حس کے ساتھ دیکھے گئے ہیں۔ لہذا حرکی اور حسی علامات آزاد متغیر معلوم ہوتے ہیں؛

بندروں میں جدید ترین اختبارات ہورسلے اور شیفر کے ہیں، جن کے نتائج کو فیریر تسلیم کرتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے ہیپوکمپی تلفیف کے قطع کر لینے سے جسم کی مخالف سمت میں عارضی بے حسی پیدا ہو جاتی ہے۔ (جو حصہ بڑے حاشیہ کے انشقاق سے ذرا ہی نیچے ہے (دیکھو شکل نمبر ٧) بے حسی اسوقت سب سے زیادہ ہوتی ہے جب کل رقبہ جس میں دونوں تلفیفین داخل ہوتی ہیں ضائع کر دیا جاتا ہے۔ فیریر کہتا ہے کہ بندروں کی حسیت پر حرکی رقبے کے انقطاعات سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور ہورسلے اور شیفر کے نزدیک یہ کسی طرح سے قطعاً باطل نہیں ہو جاتی؛

انسانوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ مقابل کے حرکی رقبہ کی بیماری کی وجہ سے جسم کا ایک حصہ جو مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی تو بے حسی اعضا میں بھی ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ لیوسینی جس کا خیال ہے کہ حرکی رقبہ حسی بھی ہے،



شکل نمبر ۲۰ کتے کا لمسی رقبہ مرتبہ لیوسینی

اس شہادت کی قیمت کو یہ کہہ کر کم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مریضوں کا امتحان پورے طور پر نہیں ہوتا۔ خود اس کا خیال ہے کہ کتوں میں لمسی حلقہ براہ راست ہیجان پذیر رقبے کے آگے اور پیچھے دونوں طرف ہوتا ہے۔ ناھنیجل کا خیال ہے کہ عضوی شہادت بھی اسی جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور ڈاکٹر ملس ہوشیاری کے ساتھ اس شہادت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تلفیف قحیہ اور ہپوکمپی بھی انسان میں جلدی عضلی طبقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ یا اگر لیوسینی کے نقشوں کا مقابلہ کیا جائے (یعنی شکل نمبر ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۰، کا) تو معلوم ہوگا کہ کل رقبۂ بصارت سماعت شامہ اور لمس پر مشترک ہے جس میں عضلی احساس بھی شامل ہے۔ اس کے مطابق انسان کے دماغ میں جو طبقہ ہے وہ بھی کچھ اسی قسم کا سنگم معلوم ہوتا ہے۔ اس کو ضرر پہنچ جانے سے بصری افیزیا لمسی اختلالات دونوں پیدا ہوتے ہیں، خصوصاً جب نقصان بائیں جانب ہوتا ہے۔ حیوانانی سلسلہ میں ہم جوں جوں نیچے اترتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف دماغی حصوں کے اعمال و افعال کمتر ممیز ہیں۔ ممکن ہے ہم میں رقبۂ زیر بحث ابتک اپنی قدیم حالت کا کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہو اور یہ کہ ممیز اور دقیق اعمال نے اس کو ایک قسم کا مقام اتصال بنا کر چھوڑ دیا ہو جس کے

ذریعہ سے یہ نموجات بھیجتے اور باہم تعلق رکھتے ہوں۔ یہ امر کہ یہ عضلی جلدی احساس سے تعلق رکھتا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اصلی حرکی رقبہ بھی اس طرح سے مربوط نہ ہو۔ اور حرکی رقبہ کے بیمار ہونے سے جو اس قسم کے فالج کے واقعات ہوتے ہیں جن کی ساتھ بے حسی نہیں ہوتی، ان کی توجیہ اس رقبہ سے حسی عمل کے انکار کرنے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس طرح میرے شریک کار ڈاکٹر جیمس پیٹنم نے مجھے مطلع کیا ہے کہ حرکت کی نسبت حسیت کا فنا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ انقطاع سے ایسے طبقات متاثر ہوتے ہیں جو حرکی اور حسی دونوں ہیں۔ جن اشخاص کا بازو سوتے وقت دب جانے سے مفلوج ہو جاتا ہے، ان کو اپنی انگلیوں سے احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کو اس وقت احساس ہو سکتا ہے جبوقت نخاع کے نقصان پہنچ جانے سے ان کی ٹانگ مفلوج ہو جائے۔ اسی طرح حرکی قشر بھی ممکن ہے حرکی اور حسی دونوں ہو، اور حسی نموجات کی اس زیادتی ذکاوت کی وجہ سے یہ ایسے صدمہ کے بعد بھی باقی رہے جس سے حرکت فنا ہو گئی ہو۔ ناتھنجل کے خیال میں یہ فرض کرنے کی وجوہ ہیں کہ عضلی حس محض فص جداری سے تعلق رکھتی ہے، اور حرکی طبقہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ اس فص کی بیماری خالص عضلی فالج کا باعث ہوتی ہے اور حسی فالج کا باعث نہیں ہوتی۔ اور خالص حرکی طبقہ کے مرض سے خالص حسی فالج کا باعث ہوتی ہے، اور عضلی حس فنا نہیں ہوتی۔ مگر وہ کتاب ہذا کے مصنف سے بہتر نقادان فن کو قائل کرنے سے قاصر رہتا ہے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ یہ کہنے میں شریک ہوں کہ ابتک ہم کو کوئی قطعی سبب عضلی احساس کے مقام علیحدہ علیحدہ سمجھنے کا نہیں ملا۔ قشر اور عضلی جلدی حسیت کے متعلق ہمیں ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے لیکن ایک بات یقینی ہے کہ انسان میں عقبی جبہی اور صدغی فصوص میں سے کوئی سا فص بھی اس بارے میں کوئی اہم کام انجام نہیں دیتا اسکا تعلق حرکی طبقہ اور ان تلفیفات سے ہے جو ان کے درمیان اور آگے واقع ہیں۔ جب ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو اس وقت متعلم کو اس نتیجہ کا

ضرور خیال رکھنا چاہیئے؛

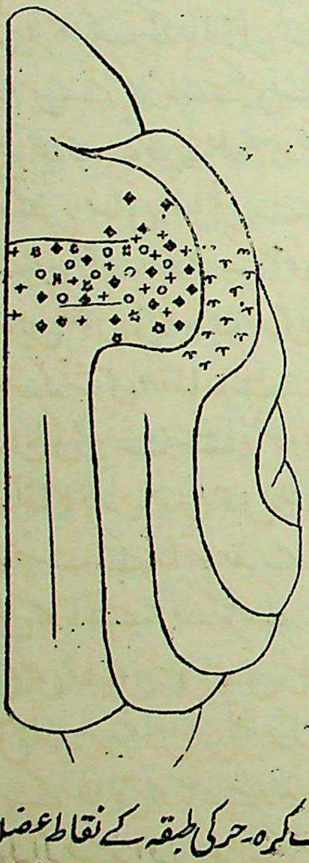
افیزیا کا لمسی حس سے جو تعلق ہے اس کے متعلق بھی مجھے کچھ کہنا ہے۔ صفحہ ۵۰ پر میں نے ان حالتوں کا ذکر کیا تھا جن میں مریض لکھ تو سکتا ہے، مگر اپنے لکھے کو پڑھ نہیں سکتا۔ ایسا مریض اگر حروف ہوا میں بنائے تو وہ اپنی آنکھوں سے تو نہیں مگر انگلیوں کے ذریعہ سے پڑھ سکتا ہے۔ اس قسم کے مریض کے لئے سب سے مناسب یہ ہوتا ہے کہ اسطرح پڑھتے ہوئے قلم ہاتھ میں رکھے تاکہ لکھنے سے معمولی احساس کو زیادہ مکمل کر سکے۔ اس قسم کی حالت میں ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ بصری اور تحریری مرکز کے مابین راستہ کھلا رہتا ہے۔ اور بصری و سمعی و تکلمی راستوں کا واسطہ بند رہتا ہے۔ صرف اس طرح پر ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں، کہ کس طرح سے منظر تحریر سے مریض کا ذہن الفاظ کی آواز کی طرف منتقل ہونے سے قاصر رہتا ہے۔ حالانکہ تحریر سے اس کی نقل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اپنی باری محسوس ہونا چاہیئے۔ اور ان کے احساس کا الفاظ کی سماعت و ادا کے ساتھ ائتلاف ہونا چاہیئے۔ یہ اس قسم کی حالتوں میں ہوتا ہے جہاں کہ بہت خاص قسم کے مجموعے کام دینے سے قاصر رہتے ہیں اور باقی معمول کے مطابق عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان کی نسبت ہمیشہ یہ فرض کرنا چاہیئے کہ بعض ائتلافی تموجات کے راستوں کی مزاحمت بڑھ جاتی ہے اگر ذہنی فعل کا کوئی عنصر ضائع ہو جائے تو معذوری لازمی طور پر بہت زیادہ ہوگی۔ ایک مریض جو اپنی انگلیوں کے ذریعہ لکھ پڑھ دونوں سکتا ہو وہ بہت ممکن ہے دونوں اعمال کے لئے ایک ہی تحریری مرکز استعمال کرتا ہو جو حسی بھی ہو اور حرکی بھی؛

میں نے اس کتاب کی بساط کے حد تک مسئلۂ مفاہمت کی موجودہ حالت کو بشرح بیان کر دیا ہے۔ اصولی طور پر تو یہ مرتب ہو چکا ہے۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ تحقیق ہونی باقی ہے۔ مثلاً سامنے کے جبہی فص جس حد تک تحقیق ہو سکتی ہے کوئی متعین فعل نہیں رکھتے۔ گالٹز کی تحقیق ہے کہ جن

کتوں کے جبہی فصص نکال لئے جاتے ہیں وہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں اور خفیف ترین ہیج سے متاثر بھی ہو جاتے ہیں۔ یہ بیحد ذکی الحس اور عاشق مزاج ہو جاتے ہیں۔ اور اضطراراً بہم کھجاتے رہنے سے ان کے بال اڑ جاتے ہیں۔ لیکن ان سے حرکت یا حسیت کی کوئی مقامی تکلیف کی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ بندروں سے اس باز رکھنے والی قابلیت کا فقدان بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ اور ان سے ما قبل جبہی فصوں کے نہ تو ہیجان سے اور نہ انقطاع سے کسی قسم کی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہورسلے اور شیفر کا ایک بندر تو عمل جراحی کے بعد بھی اسی طرح سے خوش بخوش رہا۔ اور اس نے کچھ تماشے بھی کیے۔ غالباً افعال دماغ کے متعلق ادنی حیوانات کی چیر پھاڑ سے جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے ہم اس کی انتہا کو پہنچ گئے ہیں، اور آیندہ ہم کو محض انسانی امراض سے روشنی کی جستجو کرنی چاہیے۔ انسان کی بائیں نصف کرے میں تکلم اور تحریر کے علیحدہ علیحدہ مرکزوں کا ہونا، یہ واقعہ کہ انسان اور بندر میں کتوں کی نسبت قشری ضرر فالج میں زیادہ کامل ہوتا ہے؟ اور پھر یہ واقعہ کہ قشری انقطاعات سے ادنی حیوانات میں کامل حسی کوری پیدا کرنا انسان کی نسبت بہت دشوار ہے، ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارتقا کا درجہ جوں جوں بلند ہوتا جاتا ہے افعال و وظائف کا مقام زیادہ خصوصیت کے ساتھ مقرر ہوتا جاتا ہے۔ پرندوں میں مقامیت کا وجود بہ مشکل ہوتا ہے۔ اور کترنے والوں جانوروں میں یہ پھاڑنیوالے جانوروں جتنی بھی نمایاں نہیں ہوتی۔ لیکن خود انسان میں بھی جس طرح منک نے قشر کو مطلق طور پر رقبوں میں تقسیم کیا ہے، جن میں سے ہر ایک ایک حرکت اور ایک حس کے مطابق ہوتا ہے وہ طریقہ بھی یقیناً غلط ہے۔ بلکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ جسم اور دماغ کے بعض حصوں میں مطابقت ہے تاہم ہر جسمانی حلقہ کے علیحدہ علیحدہ حصے کل دماغی حلقہ میں ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک ہی شیشی سے لیکر نمک مرچ چھڑک دی گئی ہے۔ مگر یہ بات ہر حصے کو اس بات سے نہیں روکتی کہ اس کا ماسکہ دماغی رقبہ میں ایک مقام پر ہو۔ مختلف دماغی

طبقات اسی طرح مخلوط طریق پر ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں۔ چنانچہ مسٹر ہورسلے کہتے ہیں اطرافی مرکز بھی ہیں اور جو رقبہ چہرے کی نمائندگی کرتا ہے وہ اس رقبہ میں مل جل جاتا ہے جو ہاتھوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر مسکی انقطاع ہو تو تم دیکھو گے کہ ان دونوں حصوں کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہو جائیں گی۔ ذیل کی شکل بینیتہ نے مرتب کی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کتے کی کیا حالت ہوتی ہے؛

اب میں مقامیت سے دماغ کی سطح پر عرضاً گفتگو کرتا ہوں۔ یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ممکن ہے مقامیت قشر کے عمق میں بھی ہو۔ سطحی خلایا نسبتہً چھوٹے ہوتے اور ان کی عمقی تہ بڑی ہوتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ سطحی خلایا حسی ہوتے ہیں۔ عمق حرکی ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ سطحی خلایا حرکی رقبوں کے ان اعضا کے آخری سروں سے تعلق رکھتے ہیں جو حرکت کرتے ہیں (مثلاً انگلیاں وغیرہ) عمقی خلایا یا نسبتہً مرکزی حصوں سے (مثلاً پہنچا بازو وغیرہ) یہ بات کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اس قسم کے تمام نظریات فی الحال محض قیاس آرائیاں ہیں؛



اس طرح سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فیریٹ اور جیکسن کا مسلمہ حس کا

شکل نمبر ۱۲۔ کتے کے حرکی مرکز۔ داہنا نصف کرہ۔ حرکی طبقہ کے نقاط عضلات سے حسب ذیل طور پر تعلق رکھتے ہیں۔ چکر آر بی کیولے رس ایل پی بہم کے ساتھ۔ سادہ صلیبیں فلیکسر کے ساتھ۔ جو صلیبیں دائروں کے اندر رہتی ہیں وہ اگلے پنجے کے امتدادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سادہ دائرے ایبڈکٹیر پالی کس لانگس کے ساتھ۔ اور دوہری صلیبیں پچھلے پاؤں کے ایکسٹنسر کمیونس سے؛

ہم نے صفحہ ۴۲ سے آغاز کیا تھا، اس کی بہ حیثیت مجموعی بعد کی تحقیقات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ مرکزوں میں ایسے انتظامات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جو ارتسامات و حرکات کا استحضار کرتے ہیں اور بعض انتظامات ایسے ہیں جن سے ان کی فعلیت میں ربط ہوتا ہے جو تموجات حس سے داخل ہوتے ہیں وہ پہلے بعض انتظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ اوروں کو متاثر کرتے ہیں، یہاں تک کہ کسی نہ کسی قسم کا آخری حرکی اخراج ہو جاتا ہے۔ ایک بار جب اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے، تو حرکی رقبہ کے متعلق اس قدیم بحث کو جاری رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی، کہ آیا یہ درحقیقت حرکی ہے یا حسی ہے۔ کل قشر میں سے جس حد تک تموجات گذرتے ہیں، حرکی بھی ہوتے ہیں اور حسی بھی۔ غالباً تمام تموجات کے ساتھ احساسات ہوتے ہیں۔ اور جلد یا دیر سے حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ پس ایک اعتبار سے ہر مرکز وارانندہ ہے اور ایک اعتبار سے برآئندہ ہے۔ حتیٰ کہ نخاع کے حرکی خلایا میں یہ دو رخ غیر منفک طور پر ملے ہوتے ہیں۔ مسٹر ایکسنر اور پنیتہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ حرکی مرکز کے اس طرح کاٹنے سے جس سے کہ اس کا باقی قشر سے کوئی تعلق نہ رہے وہی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جو اس کے بالکل نکال لینے سے ہوتی ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ محض ایک دو وکش کا دہانہ ہے جس میں سے چشمۂ توانائی جس کا آغاز کہیں اور سے ہوتا ہے گذرتا ہے۔ اس چشمہ کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے ۔ اگر یہ عقبی رخ پر قوی ہوتا ہے تو وہ اشیا کے نظر آنے پر مشتمل ہوتا ہے اگر صدغی رخ پر قوی ہوتا ہے تو اس کو اشیا سنائی دیتی ہیں۔ اگر یہ حرکی رخ پر سب سے زیادہ شدید ہوتا ہے، تو اسکو اشیا کا احساس وغیرہ ہوتا ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی موجودہ حالت میں ہم اس قسم کے وسیع ضابطہ کی جرأت کر سکتے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ آئندہ ابواب میں اس کے شافی دلائل بھی پیش کر سکونگا۔

انسان کا شعور نصف کروں تک محدود ہوتا ہے۔

لیکن کیا کل شعور اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ اس کو قشر کی فعلیت کے ساتھ ہوتا ہے۔

یا اس کے ادنیٰ مرکز بھی شاعر ہوتے ہیں؛

اس مسئلہ کا تصفیہ مشکل ہے، اور کس قدر مشکل ہے، یہ اسی وقت معلوم ہوتا ہے، جب یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض اشیا کا قشری شعور بھی کسی اچھے ہپناٹزم کے معمول میں بظاہر عامل کی محض ہاتھ کی حرکت سے باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن شہادت سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ اس وقت میں موجود تھا مگر منقطع ہو گیا تھا۔ اور اس کا معمول کے باقی ذہن سے ایسا ہی تعلق ہو سکتا تھا، جس طرح معمول کا ذہن گرد و پیش کے لوگوں سے تعلق قائم کر سکتا ہے۔ خود ادنیٰ مرکز بھی ممکن ہے اپنا ایک منقطع شعور رکھتے ہوں، اور جس کا اسی طرح سے قشری شعور سے تعلق ہوتا ہو۔ مگر یہ بات کہ ان میں یہ ہوتا ہے یا نہیں یہ کبھی محض تاملی شہادت سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ فی الحال یہ واقعہ کہ عقبی فص کے ضائع کر دینے سے انسان میں ایسی کوری پیدا ہو سکتی ہے، جو بظاہر مطلق ہوتی ہے۔ (اور ساحت نظر کے نصف حصہ پر کسی قسم کا احساس باقی نہیں رہتا خواہ نور روشنی کا ہو یا تاریکی کا) ہمیں یہ فرض کرنے پر آمادہ کرتی کہ اگر ہمارے ادنیٰ بصری مرکز اجسام رباعیہ اور سریہ کوئی شعور رکھتے ہیں تو یہ ایسا شعور ہوتا ہے جو اس شعور کے ساتھ نہیں ملتا جو قشری افعال سے ہوتا ہے اور اس کا ہماری شخصی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ادنیٰ حیوانات میں ممکن ہے ایسی حالت نہ ہو۔ ان بندروں اور کتوں میں جو بصارت کے آثار نظر آتے ہیں جن کے عقبی فص نکال لئے گئے تھے، اس کی ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ ان جانوروں کے ادنیٰ مرکز دیکھتے ہوں۔ اور جو کچھ وہ دیکھتے ہوں اس کو باقی قشر سے بے تعلقی نہیں بلکہ تعلق ہو یعنی یہ اسی داخلی دنیا کا جزو ہو جس کا قشر کو ادراک ہوتا تھا۔ مگر یہ بھی ممکن ہے کہ ان جانوروں میں یہ مظاہر اس وجہ سے نمودار ہوئے ہوں، کہ بصارت کے قشری مرکز عقبی رقبہ سے باہر تک بھی جاتے ہوں اور ان کے ضائع کر دینے سے انسان بھی اسی طرح کامل طور پر اندھا نہ ہو سکتا ہو۔ تاہم عملی اغراض کے لئے اور لفظ شعور کے معنی کو انسان کی شخصی ذات کو محدود کر کے ہم

اس سوال کا یقین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں جو اس پیرے گراف کے شروع میں کیا گیا تھا کہ انسان میں قشر ہی آلۂ شعور ہے۔ اگر ادنی مرکزوں سے بھی کسی قسم کا شعور متعلق ہو تو ایسا شعور ہوگا جس کا ذات کو کوئی علم نہیں ہوتا ؛

عود افعال

ایک اور مسئلہ جو اس قدر مابعد الطبیعیاتی نہیں ہے باقی ہے۔ قشری ضرر کے ساتھ سب سے عام اور سب سے نمایاں واقعہ عود افعال کا ہے۔ جو افعال ابتداءً باطل ہو جاتے چند روز یا چند ہفتے کے بعد لوٹ آتے ہیں اس عود کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے ؛

اس کے متعلق اہل علم دو نظرے پیش کرتے ہیں۔

(۱) عود افعال قشر یا ادنی مرکزوں کے انصرامی عمل پر مبنی ہوتا ہے جو ایسے افعال انجام دینے لگتے ہیں، جو اس وقت تک انھوں نے انجام نہیں دئے تھے ؛

(۲) یہ باقی مرکزوں کے (خواہ وہ قشری ہوں یا ادنی) اپنے عمل کو ازسرنو شروع کرنے پر مبنی ہوتا ہے جو یہ ہمیشہ سے کرتے آئے تھے۔ لیکن جس کو زخم نے عارضی طور پر بند کر دیا تھا۔ یہ نظریہ ہے جس کے گالٹز اور براؤن سیکوارڈ بہت شد و مد سے مدعی ہیں ؛

اس میں شک نہیں کہ عارضی طور پر تو افعال ضرور رُک جاتے ہیں۔ عصب معدی قلب کی حرکت کو عارضی طور پر روک دیتا ہے، اسغلینی امعاء کی حرکت کو روک دیتا ہے۔ اور حلق کے اوپر کا عصب تنفس کو روک دیتا ہے۔ ایسے بہت سے عصبی ہیجان ہوتے ہیں جن سے شریانوں کی شاخوں کے عمل رک جاتے ہیں۔ اور اکثر اضطراری حرکات دیگر حسی اعصاب کے ہم وقت عمل کی بنا پر رک جاتی ہیں۔ اس قسم کے واقعات کیلئے متعلم کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ جس چیز کا ہم سے یہاں تعلق ہے وہ اس قسم کا باز رکھنے والا اثر ہے جو بروقت ہیجان مختلف عصبی مرکزوں کا بعیدی حصوں کی فعلیت پر پڑتا ہے۔ میڈک کسی صدمہ یا راس النخاع کے کٹنے

سے جو ایک لمحہ کے لئے مردہ سا ہو جاتا ہے تو یہ مقام متضرر کا ایک مزاحم اثر ہوتا ہے جو بہت جلد رفع ہو جاتا ہے ؛

جس کو جراحی صدمہ کہتے ہیں (غشی چہرے کی زردی اسفلینی ادعیہ کا امتداد عام مردنی و کمزوری) وہ انسانی معمولوں میں اب باز رکھنے والا عمل ہوتا ہے جو دیر تک رہتا ہے۔ گالٹز رونبرگ اور دیگر محققین نے کتّے کا نخاع کاٹ کر یہ ثابت کیا ہے کہ ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو زخم سے زیادہ عرصہ تک بھی رکے رہتے ہیں۔ لیکن اگر جانور کو زندہ رکھا جائے تو پھر جاری ہو جاتے ہیں۔ نخاع کے حلقہ کے متعلق اس طرح سے یہ معلوم ہوا کہ اس میں دعائی حرکی مرکز ہیں نیز ایسے مرکز ہیں جن سے جانور کھڑا ہوتا ہے اپنے پر قابو رکھتا ہے، جن کو لمسی تہیج کے ذریعہ سے تہیج کیا جا سکتا ہے اور اسی قدر سرعت کے ساتھ دیگر ہم وقت تہیجوں کے ذریعہ ان کے عمل کو دوبارہ ردکا بھی جا سکتا ہے۔ لہذا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ حرکت بصارت وغیرہ کا سرعت کے ساتھ عود کر آنا قشری ضرر کے بنا پر باطل ہو جانے کے بعد ان رکاوٹوں کے ہٹ جانے پر مبنی ہوتا ہے جو زخم کی سطح پیدا کر رہی تھی۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا عود افعال کے تمام واقعات کی اسی طرح سادگی کے ساتھ توجیہ ہو سکتی ہے۔ یا یہ کہ ان کا کچھ حصہ بالکل نئے راستوں کے بنجانے پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ جو باقی ماندہ مرکزوں میں بنجاتے ہیں۔ اور جن سے یہ ایسے وظائف کی تعلیم پا جاتے ہیں، جو در اصل ان میں نہ تھے۔ نظریہ موانع کو غیر محدود وسعت دینے کی تائید میں مندرجہ ذیل واقعات نقل کئے جا سکتے ہیں۔ ایسے کتّے جن میں اختلالات قشری ضرر کی بنا پر پیدا ہوئے تھے جب یہ اختلالات رفع ہو جاتے ہیں ان میں ممکن ہے خفیف سے داخلی یا خارجی واقعہ کی بنا پر یہ پھر اسی شدت کے ساتھ ۲۴ گھنٹے یا کم و بیش کے لئے نمایاں ہو جائیں اور پھر رفع ہو جائیں۔ ایک کتّا جو عمل جراحی سے نیم کور کر کے اندھیرے میں بند کر دیا گیا تھا اس میں دیکھا گیا کہ روشنی میں آنے کے بعد اسکی بصارت اسی قدر جلد واپس آجاتی ہے جسقدر جلد اچھے کتوں میں لوٹ آتی ہے جو اپنی

نظر کو باقاعدہ استعمال کرتے ہیں۔ ایک کتا جس لئے حرکی رقبہ کے دو طرفہ عمل جراحی کے بعد خود بخود خوراک کا مانگنا سیکھ لیا تھا۔ قبل اس کے عمل جراحی سے یہ مشق تازہ ہو کبھی کبھی کبوتر (یہ بھی کہا جاتا کبھی کتے بھی) میں ہم دیکھتے ہیں عمل جراحی کے فوراً ہی بعد اختلالات بہت کم نمایاں ہوتے ہیں اور آدھ گھنٹہ گذر جانے کے بعد بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ ایسا اس حالت میں ہرگز نہ ہوتا اگر یہ ان اعضا کے انقطاع پر مبنی ہوتے جو معمولاً ان کو انجام دیا کرتے تھے۔ علاوہ بریں حال کے عضویاتی اور مرضیاتی نظریہ کا رجحان اس طرف ہے کہ موانع یا باز رکھنے والے عمل کو ہر وقت موجود مانا جائے اور اس کو باقاعدہ فعلیت کی لازمی شرط سمجھا جائے۔ ارادہ کے باب میں معلوم ہوگا کہ موانع یا باز رکھنے والا عمل کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ مسٹر چارلس مرسیر کا خیال ہے ایک بار جو عضلی انقباض شروع ہو جائیگا وہ اس کے بغیر نظام کو تھکائے بغیر نہ رکیگا۔ اور براؤن سیکورڈ برسوں سے یہ ظاہر کرنے کے لئے امثلہ جمع کرتا رہا ہے کہ اس کا کس حد تک اثر ہے۔ ان حالات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قشری ضرر کی بنا پر مظاہر عالم وجود میں آتے ہیں ان کی توجیہ میں غلطی اس کے حلقہ کے کم کرنے میں تو ہو سکتی ہے، مگر وسیع کرنے میں اتنا امکان نہیں ہے؛

دوسری طرف اگر مرکزوں کے از سر نو تعلیم پا جانے کو تسلیم نہ کریں تو یہ نہیں کہ ہم ایک بہت قوی ظن کی تردید کرتے ہیں، بلکہ واقعات بھی ہم کو سریر سے بلکہ ان مرکزوں سے بھی جو اجسام رباعیہ کے نیچے ہیں لاتعداد فطری افعال فرض کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ میں ظاہری اعتراض پر بحث کرونگا مگر پہلے ان واقعات پر نظر ڈال لوں جو میرے ذہن میں ہیں۔ جونہی ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کونسے حصے ہیں جو ان حصوں کے اعمال و افعال کو انجام دیتے ہیں جو مقطوعہ حصوں کے ضائع ہو جانے سے باطل ہو جاتے اور عود کے لئے کافی وقت گذر جانے کے بعد پھر نمودار ہو جاتے ہیں تو یہ فوراً ہمارے سامنے آ جاتے ہیں؛

پہلے محققین کا یہ خیال تھا کہ یہ مقابل کے سالم نصف کرے کے مطابق حصے ہونگے لیکن ۱۸۷۵ء میں کاروائل اور ڈیوریٹ نے اس کا اس طرح سے امتحان کیا کہ ابتداءً کتے کے ایک نصف کرے کے اگلی ٹانگ کے مرکز کو کاٹ ڈالا اور پھر عود کا زمانہ گذر جانے کے بعد دوسری طرف کے اس حصے کو بھی کاٹ ڈالا۔ گالٹز اور دیگر محققین نے بھی یہ عمل کیا ہے۔ اگر مقابل کا نصف کرہ واقعی عود کردہ عمل کا مرکز ہوتا تو وہی فالج پھر نمایاں ہو جاتا اور مستقل طور پر موجود رہتا۔ مگر یہ پھر ظاہر نہیں ہوا۔ بلکہ صرف اس جانب فالج ظاہر ہوا جو ابتک متاثر نہ تھی۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ کٹے ہوئے حصے کے گرد کے حصے خود بخود ان فرائض کو انجام دینا سیکھ لیتے ہیں۔ مگر یہاں بھی اختبارات مفروضہ کی تردید کرتے ہیں۔ کم از کم جس حد تک حرکی رقبہ کا تعلق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ انتظار کے بعد متاثرہ ٹانگ میں حرکت عود کر آتی ہے۔ اور پھر زخم کے ارد گرد کے قشری حصہ کو متہیج کر سکتے ہیں۔ جس سے وہ حرکت نہیں کرتی۔ اس حصہ کے قطع کرنے سے بھی وہ فالج نہیں عود کرتا جو پہلے عمل جراحی پر ہوا تھا۔ پس یہی معلوم ہوتا ہے کہ قشر سے نیچے جو دماغی مرکز ہیں وہی عود کردہ افعال کا مرکز ہیں لیکن گالٹز نے ایک کتے کا کل کا کل بایاں نصف کرہ ضائع کر دیا جس میں اس طرف کے سربر اور جسم مخطط بھی شامل تھے اور اس کو اس وقت تک زندہ رکھا کہ اس میں حیرت انگیز طور پر بہت ہی کم حرکی اور لمسی خلل رہ گیا تھا۔ اس میں یہ مرکز عود کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ اس نے کتے کے دونوں نصف کروں کو بھی قطعاً کاٹ ڈالا اور اس کو ۵ دن تک زندہ رکھا۔ یہ کھڑا بھی ہو سکتا تھا اور چل بھی سکتا تھا۔ اس کتے کے بھی مخطط جسم سربر بالکل نکال لے گئے تھے۔ اس قسم کے نتائج کی بنا پر ایم فرینکوائز کے ساتھ ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ ان سے بھی نیچے کا عنقود یا نخاع وہ عضو ہے جس سے عود کردہ فعلیت منسوب کی جا سکتی ہے۔۔ اگر عمل جراحی اور عود کے مابین انقطاع افعال محض موانع یا باز رکھنے والے عمل کی بنا پر ہی

ہو تو یہ فرض کرنا پڑیگا کہ ادنی ترین مرکز بھی نہایت کامل و مشاق آلات ہیں۔ یہ ہمیشہ ان افعال کو اس وقت بھی انجام دیتے ہونگے جو ہم اب ان کو عود کے بعد انجام دیتا ہوا دیکھتے ہیں جب نصف کرہ صحیح و سالم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں تو آتی ہے مگر اس کی طرف ظن غالب نہیں ہوتا اور وہ اولی ملحوظات جن کے متعلق ایک لمحہ پہلے میں نے کہا تھا کہ میں ان پر زور دونگا، اس کو اور بھی کمزور کر دیتے ہیں؛

کیونکہ اول تو دماغ ایسے تموجات کا مقام ہے جو مرتب اور باقاعدہ راستوں میں ڈورتے ہیں۔ فعل کے باطل ہو جانے پر دو میں سے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔ اول تو یہ کہ تموج آپ اندر کی جانب نہیں جا سکتا۔ یا اگر اندر جا سکتا ہے تو اپنے قدیم راستے سے باہر نہیں آ سکتا۔ مقامی انقطاع سے دونوں مجبوریاں پیدا ہو سکتی ہیں اور اس حالت میں عود کے صرف یہ معنی ہونگے کہ باوجود عارضی رکاوٹ کے تموج اپنے قدیم راستہ میں پھر جاری ہونیکے قابل ہو گیا ہے اور اندر آنیوالا تموج پھر اپنے قدیم راستہ سے اندر آنیکے قابل ہو گیا ہے مثلاً یہ آواز کہ ”پنجہ دو“ چند ہفتہ کے بعد پھر انھیں عضلات سے خارج ہونے کے قابل ہو جاتی ہے، جن سے یہ عمل جراحی سے پہلے خارج ہوا کرتی تھی۔ جس حد تک قشر کا تعلق ہے چونکہ جن اغراض کے لئے اس کا وجود ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نئے راستے پیدا ہوں لہذا ہمیں صرف اس سوال کا جواب دینا ہے کہ کیا اس کی لچک کی قوت سے ان خاص اور نئے راستوں کا عالم وجود میں آنا حد سے زیادہ توقع کرنے کے مساوی نہیں ہے اس میں شک نہیں کہ یہ توقع کرنی تو حد سے زیادہ ہے کہ نصف کرے ایسے تموجات کو لے سکیں، جن کے پہنچنے کا مقام اس میں ضائع ہو چکا ہے یا یہ کہ اگر ان کے خارج ہونے کا مقام ضائع ہو جائے تو ان سے تموج اسطوانی بافت کے ریشوں کی طرف خارج ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے نقائص کی اس نصف کرے میں لازمی طور پر کوئی تلافی نہیں ہو سکتی۔ مگر اس حالت میں بھی دوسرے نصف کرے جسم صلب اور نخاع کے رابطوں میں سے کسی نہ کسی قسم کے

راستہ کا تخیل کیا جا سکتا ہے، جس سے قدیم عضلات انہیں در آئندہ تموجات سے عامل و کارگزار ہو سکتے ہیں جن سے وہ رکاوٹ سے پہلے ہوا کرتے تھے۔ اور خفیف رکاوٹوں کے لئے جن میں در آئندہ قشر یا بر آئندہ ریشوں کے مخارج متاثر نہیں ہوتے کسی نہ کسی قسم کے پچھڑ کے راستے خود ریشوں میں موجود ہونگے کیونکہ اس کا ہر نقطہ کم از کم بعیدی طور پر ہر دوسرے نقطہ سے بالقوہ تعلق رکھتا ہے معمولی راستے اقل مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں۔ اگر یہ رک جائیں یا کٹ جائیں تو جو راستے پہلے نسبتاً زیادہ مزاحم تھے تغیر حالات کی بنا پر کم سے کم مزاحمت کے راستے بن جاتے ہیں۔ یہ بات بھی فراموش نہ ہونی چاہئے ایک تموج جو اندر آچکا ہے اس کو کسی نہ کسی راستہ سے باہر نکلنا ہوتا ہے۔ اور اگر ایک بار یہ صرف اتفاقیہ طور پر قدیم اخراج کے راستہ سے خارج ہونے میں کامیاب ہو جائے تو اس وقت باقی کل دماغ کو جو تشفی و اطمینان کا شعور ہوتا ہے وہ اس لمحہ کے راستہ کو قوی کر دیگا اور آئندہ اس کے اختیار کئے جانے کے رجحان کو اور بھی زیادہ قوی کر دیگا۔ منتجہ احساس کہ قدیم عادتی فعل آخر کار پھر کامیابی کے ساتھ ہونے لگا ہے خود ایک نیا مہیج پہنچاتا ہے جو جتنے موجودہ تموج ہوتے ہیں ان کو اسی طرف سے خارج کرتا ہے۔ یہ بات تجربہ سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیاب عمل کے اس قسم کے احساسات ہمارے حافظ ہیں ان اعمال کو باقی رکھنے پر مائل ہوتے ہیں جو اس کا باعث ہوئے تھے۔ اس موضوع کے متعلق ہم ارادہ کے باب میں بہت تفصیل سے بحث کرینگے؛

پس میں تو اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ عود افعال کا باعث کچھ تو بقیہ مرکزوں کا فی الواقع نو آموز فعل ہوتا ہے (خصوصاً جہاں قشری ضرر بہت زیادہ نہیں ہوتا) اور کچھ وجہ یہ ہوتی ہے کہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر نظریہ نو آموزی اور نظریہ موانع دونوں اپنی اپنی حد تک صحیح ہیں۔ لیکن اب ان کی حد کا تعین کرنا یا یہ کہنا کہ کونسے مرکز نو آموز ہیں کس حد تک وہ نئے کام سیکھ سکتے ہیں، یہ ہمارے لئے فی الحال بتانا ناممکن ہے؛

مینرٹ اسکیم کی آخری تصحیح

اب ان واقعات سے واقف ہونے کے بعد ہمیں بچے اور شعلہ شمع کی نسبت کیا خیال کرنا چاہئے۔ اور اس اسکیم کے متعلق ہماری کیا رائے ہے، جس کو مینڈک کے افعال کا مشاہدہ کرکے ہم نے عارضی طور پر تسلیم کرلیا تھا۔ (دیکھو صفحہ ۳۲ و ۳۳) متعلم کو یاد ہوگا کہ اس وقت ہم نے ادنی مرکزوں کو کلیۃً مشین قرار دیا تھا جو محض موجودہ حسی ارتسامات پر ردعمل کرتے ہیں۔ اور نصف کروں کی نسبت یہ کہا تھا کہ یہ ایسے اعضا ہیں جو محض ملحوظات و تصورات پر عمل کرتے ہیں اور یہ کہ مینرٹ کی رائے کے مطابق ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ نصف کرے بذات خود کسی خاص فعل کا رجحان نہیں رکھتے بلکہ محض زائد اعضا ہیں جو ان اضطراری اعمال کے نگرانی کرتے ہیں، جو ادنی مرکز انجام دیتے ہیں اور اپنے حرکی و حسی عناصر کو نئے عناصر کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں۔ یہ بھی متعلم کو یاد ہوگا کہ ہم نے یہ پیشین گوئی کی تھی کہ ہم اس امتیاز کی شدت کو واقعات پر پوری طرح پر نظر ڈالنے کے بعد کم کرنے پر مجبور ہونگے۔ اب وقت آگیا ہے کہ وہ تصحیح کردی جائے۔

وسیع تر اور نسبتاً زیادہ مکمل مشاہدات سے ہم پر یہ دونوں باتیں ظاہر ہوتی ہیں کہ ادنی مراکز اس سے زیادہ خود سے عمل کرنے والے ہیں اور نصف کرے اس سے زیادہ خود کار ہیں جتنا کہ مینرٹ اسکیم میں ان کو قرار دیا جاتا ہے۔ گالٹز کے معمل میں اسکریڈر نے مینڈکوں کبوتروں پر جو مشاہدات کئے ہیں، اس سے اس تصور سے بالکل مختلف تصور پیدا ہوتا ہے، جو ان کے متعلق عام طور پر رائج چلا آتا ہے۔ اسٹینر نے مینڈکوں پر جو مشاہدات کئے ہیں ان سے بھی بڑی حد تک اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نقل و حرکت راس النخاع کا خاصہ مقررہ فعل ہے۔ لیکن اسکریڈر نے عمل جراحی میں حد سے زیادہ احتیاط سے کام لیکر اور مینڈکوں کو عرصہ تک زندہ رکھ کر یہ تحقیق کیا کہ کم از کم ان میں سے کچھ میں تو نخاع سے چلنے کی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ مینڈک کو شدت سے کسی شئے

کے ذریعے ہوشیار کیا جائے۔ اور جب راس النخاع کے اوپر کے دماغ کا کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہتا اس وقت بھی تیرنے اور لڑانے کی حرکتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اسکر بڈر کے بے نصف کروں کے مینڈک خود بخود حرکت کرتے تھے، مکھیوں کو کھاتے تھے اپنے آپ کو زمین میں دفن کر لیتے تھے مختصر یہ کہ بہت سی ایسی چیزیں کرتے تھے جو اس کے مشاہدات سے پہلے نصف کروں کے بغیر ناممکن فرض کر لی گئی تھیں۔ اسٹینر اور ولپین نے ان مچھلیوں میں جن کے نصف کرے نکال لئے گئے تھے، مسلم مچھلیوں سے بھی زیادہ شگفتگی و شوخی مشاہدہ کی ہے۔ ولپین اپنی بعض بے دماغ مچھلیوں کی نسبت کہتا ہے کہ ان میں سے ایک عمل جراحی کے تین دن بعد خوراک پر جھپٹی اور نیز ایک گرہ پر جو ایک رسّی کے سرے پر باندھ دیگئی تھی، اور اس کو تو اس نے اپنے جبڑوں میں اس قدر مضبوطی کے ساتھ دبایا کہ اس کا سر پانی سے باہر نکل آیا۔ اور اس کے بعد تو وہ سفید انڈوں کے نقشے دیکھنے لگتی ہیں جوں ہی یہ پانی کی تہ میں جاتے ہیں وہ ان کے ساتھ پہنچتی ہیں اور ان کو لے لیتی ہیں۔ بعض اوقات تو یہ ان کے تہ میں پہنچنے کے بعد پہنچیں اور بعض اوقات ان سے پہلے پہنچ جاتی ہیں اس خوراک لینے اور نگلنے میں یہ وہی حرکات کرتی ہیں جو اچھی مچھلیاں کرتی ہیں۔ صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اچھی مچھلیوں کی نسبت کم فاصلہ سے خوراک کو دیکھتی ہیں کم شدت اور ثابت قدمی سے اسکا تعاقب کرتی ہیں مگر بعض اوقات یہ اچھی مچھلیوں سے خوراک چھیننے کیلئے لڑتی ہیں۔ یہ یقینی ہے کہ انکو سفید انڈوں اور دوسری سفید چیزوں میں مغالطہ نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ سفید پتھریوں کو جو پانی کی تہ میں ہوتی ہیں انڈے نہیں سمجھتیں۔ وہی مچھلی جو عمل جراحی کے تین دن بعد رسی کی گرہ پر منہ مارتی تھی اب اس پر منہ نہیں مارتی۔ لیکن اگر کوئی اس کو قریب لائے تو یہ اس سے بھاگ جاتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ اس کے منہ سے مس کرے پیچھے کی طرف تیر جاتی ہے متعلم کو یاد ہوگا کہ صفحہ ۱۲ و ۱۳ پر ہم نے وہ مثالیں درج کی تھیں جن میں مینڈک کے نخاع اور سر خود کو متغیرہ حالات کے مطابق کر لیتے ہیں جس کی بنا پر ایک طرف تو فلوگر اور تبوس

لنے اور دوسری طرف گالٹز نے ان اعضا سے ایسی ذہانت منسوب کی جیسی کہ نصف کروں میں پائی جاتی ہے؛

جب ایسے پرندوں پر پہنچتے ہیں جن کے نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں، تو اس امر کی شہادت کہ ان کے بعض افعال میں شعوری غایت ہوتی ہے اتنی ہی قابل یقین معلوم ہوتی ہے۔ کبوتروں میں اسکریڈر نے یہ دیکھا ہے کہ بے حسی کی کیفیت صرف تین یا چار دن تک رہی جس کے بعد انھوں نے اس طرح کمرے میں ٹہلنا شروع کر دیا کہ کسی وقت تھکتے ہی نہ تھے۔ یہ ان صندوقوں میں سے نکل آئے جن میں ان کو رکھدیا گیا تھا اور ان کی نظر اس قدر صحیح تھی کہ اڑتے وقت وہ کسی چیز سے نہیں ٹکراتے تھے۔ وہ متعین غایتیں اور مقاصد بھی رکھتے ہیں۔ مثلاً زیادہ آرام دہ نشست کی طرف وہ سیدھے اڑتے ہیں۔ جب ان کی پہلی نشست کو ہلا کر تکلیف دہ بنا دیا جاتا ہے تو چند نشستوں میں سے انھوں نے ہمیشہ اُسی کو پسند کیا جو سب سے زیادہ آرام دہ تھی۔ اگر ہم فاختہ کو ایک سیدھی سلاخ اور ایک ایسی میز کے مابین پسند کا موقع دیتے ہیں، جو اسی قدر دور ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ میز کو ترجیح دیتی ہے بلاشبہ وہ میز ہی کو پسند کرتی ہے اگرچہ یہ سلاخ کرسی سے کئی گز دور ہو۔ اگر اس کو میز کی پشت پر بٹھا دیا جاتا تو یہ پہلے تو اس کی نشست پر اڑکر آجاتی ہے۔ اور پھر اس سے فرش پر آجاتی ہے اور عموماً یہ بلند جگہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ اگرچہ اس پر کسی قسم کا گرنے کا اندیشہ نہو اور زمین پر پہنچنے کے لئے یہ گرد و پیش کی چیزوں سے درمیانی غایات پرواز کا کام لیتی ہے اور ان سے فاصلہ کا پورا اندازہ ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ براہ راست زمین تک اڑکر آسکتی ہے۔ مگر یہ سفر کئی حصہ کر کے طے کرتی.... ایک بار جب زمین پر پہنچ جاتی ہے تو یہ خود بخود ہوا میں مشکل ہی سے بلند ہوتی ہے؛

نوجوان خرگوش کے نصف کرے نکال لئے جانے کے بعد کھڑے بھی ہوتے ہیں دوڑتے بھی ہیں، شوروں پر چونک بھی پڑتے ہیں، ان کے راستے میں اگر کوئی رکاوٹ پیدا کر دیجاتی ہے، تو اس سے بچتے ہیں، اور

اگر کوئی چوٹ لگتی ہے تو اس پر روتے اور شور بھی مچاتے ہیں۔ چوہے بھی ایسا ہی کرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ وہ ایک مدافعانہ روش بھی اختیار کرتے ہیں۔ کتوں پر اگر یہ عمل ایک دم کر دیا جائے تو یہ کبھی زندہ نہیں رہتے لیکن گالٹز کا سب سے آخری کتا جس کا ذکر صفحہ ۸۱ پر ہوا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ تدریجی انقطاعات کے ذریعہ سے اس کے دونوں نصف کرے علیحدہ کر لئے گئے تھے اور جسم مخطط اور سر پر گل گئے تھے اور جو اس کے بعد بھی اکاون دن تک زندہ رہا یہ ظاہر کرتا ہے کہ کتے کی قسم کے جانوروں میں بھی وسط دماغ اور نخاع کس قدر کام دے سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کو جن میں ادنی مرکزوں سے رد اعمال ہوتے ہیں، اگر یکجا کیا جائے تو ہیرسٹ اسکیم ان ادنی جانوروں پر بھی خاصی منطبق ہو جاتی ہے۔ یہ اسکیم اس بات کی طالب ہے کہ نصف کرے محض تتمے یا آلات اعادہ ہیں اور ان مشاہدات کی روشنی میں بڑی حد تک یہ ایسے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ہیرسٹ اسکیم اس بات کی بھی طالب ہے کہ ادنی مرکزوں کے ردات سب کے سب خلقی ہونگے اور ہمیں اس کے متعلق خاصہ قوی شبہ ہے کہ جن ردات سے ہم نے بحث کی ہے ان میں سے ممکن ہے بعض ضرر کے بعد اکتساب ہوئے ہوں، نیز یہ اس امر کا بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہ شین نما ہونے چاہئیں حالانکہ ان میں سے بعض کی صورت حال سے ہمیں اس امر کا شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے ادنی قسم کی ذہانت ان کی رہبری کرتی ہو۔

پس ادنی حیوانات میں بھی اس امر کے وجوہ معلوم ہوتے ہیں کہ نصف کروں اور ادنی مرکزوں میں جس تقابل کی اسکیم کی مدعی ہے، اسکو کم کرنا چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ممکن ہے کہ نصف کرے محض ادنی مرکزوں کے تتمے ہوں مگر ادنی مرکز نصف کروں سے بہ اعتبار نوعیت مشابہ ہیں اور ان میں خود بخود عمل کرنے اور پسند کرنے کی خفیف سی مقدار ہوتی ہے۔

لیکن جب ہم بندر اور انسان پر پہنچتے ہیں تو اسکیم تقریباً شکست ہو جاتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نصف کرے محض ان افعال کا ارادی

طور پر اعادہ ہی نہیں کرتے جنکو ادنیٰ مرکز مشین کی طرح انجام دیتے ہیں بلکہ بہت سے ایسے افعال ہیں جنکو محض ادنیٰ مرکز انجام ہی نہیں دیسکتے ہیں۔ جب انسان یا بندر کے حرکی قشر کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو قطعاً فالج واقع ہو جاتا ہے جسکا انسان کے اندر کوئی علاج ہی نہیں ہے اور تقریباً یہی حال بندروں میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سیگون ایک شخص سے واقف تھے جس کو قشری ضرر کی بنا پر نیم کوری کا عارضہ ہو گیا تھا۔ اور تیئس سال تک اس کی حالت میں کسی قسم کا تغیر نہوا۔ اس کی توجیہ ضرری موانع سے نہیں ہو سکتی یہ کوری قطعی و مطلق کوری ہوگی جو بصر کے اصلی عضو کے ضائع ہو جانے پر مبنی ہوگی۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان اعلیٰ درجہ کے جانداروں کے ادنیٰ مرکز ادنیٰ جانوروں کی نسبت کم قابلیت رکھتے ہیں اور حرکت وارتسام کے بعض ادنیٰ مجموعوں کے لئے شروع سے نصف کرہ کا عمل ضروری ہوتا ہے، حتیٰ کہ پرندوں اور کتوں میں بھی بھیجی فصوں کے قطع کردینے کے بعد اچھی طرح سے کھانے کی قوت جاتی رہتی ہے۔

پس حقیقت یہ ہے کہ نہ تو حیوان میں اور نہ انسان میں نصف کرے اس قسم کے کنوارے عضو ہیں، جیسا کہ ہماری اسکیم نے فرض کیا تھا۔ پیدائش کے وقت غیر منتظم ہونے کے بجائے ان میں خاص قسم کے ردات کے فطری رجحان ہوتے ہیں۔ یہ وہ رجحان ہیں جن کو ہم جذبے جبلتیں کہتے ہیں اور جن پر اس کتاب کے بعض آئندہ ابواب میں تفصیل کے ساتھ بحث کرینگے۔ جذبے اور جبلتیں دونوں بعض خاص معروضات ادراک کی ردات ہیں۔ ان کا انحصار نصف کروں پر ہوتا ہے، اور یہ اول تو اضطراری ہوتے ہیں یعنی یہ پہلے پہل تو جب معروض سامنے آتا ہے تو خود بخود ہو جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ سے ان میں ایک حد تک تغیر ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں جب ہیجان میں لانے والی شے ملتی ہے تو یہ پہلی سی کورانہ تسویق کا باعث نہیں ہوتے۔ اس سب کے متعلق تفصیل باب ۲۴ میں آئیگی۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان میں جذبی اور جبلی ردات کی کثرت اور اس کی وسیع ابتلائی قوت اصلی حسی اور حرکی شرکار کو لاتعداد نئے مجموعوں میں مرتب ہونے کا موقع دیتی ہے۔ بسا اوقات ایک جبلی رد عمل کے نتائج اس کے مخالف رد عمل کا باعث ہوتے ہیں اور بعد میں ممکن ہے اس وقت یہ پہلی رد عمل کو بالکل روکدے

جس طرح بچے اور شعلہ کی مثال میں ہوتا ہے۔ اس تعلیم کے لئے نصف کروں کے واسطے ابتداءً تختۂ سادہ ہونا ضروری نہیں جیسا کہ ہیربرٹ اسکیم طالب ہے۔ وہ محض ادنیٰ مرکزوں سے تعلیم پانا تو کیا خود ان کو تعلیم دیتے ہیں!

ہم دیکھ چکے ہیں کہ معمولی بے دماغ کے مینڈکوں میں معمولی خوف اور بھوک سے حرکات پیدا نہیں ہوتیں۔ اسکرڈر اپنے بے دماغ کے مینڈکوں کی بے جبلی حالت کا نہایت دلچسپ تذکرہ کرتا ہے جو چلنے پھرنے میں کسی طرح سے سست نہ تھے۔ ”بے نصف کروں کا جانور ایسے اجسام کے عالم میں پھرتا ہے، جن میں سے سب اس کے لئے مساوی قیمت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹز وہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ہر شے اس کے لئے ایک جگہ گھیر لنے والا تو وہ ہوتی ہے۔ وہ ایک معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح راستہ چھوڑ دیتا ہے جس طرح پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے۔ سب مصنف اس بات پر متفق ہیں کہ انھوں نے اس طرز عمل میں کوئی فرق نہیں دیکھا خواہ بے جان جسم ہو، یا بلّی ہو، یا کتا ہو، یا شکاری پرند۔ یہ نہ تو دوستوں کو پہچانتا ہے اور نہ دشمنوں کو۔ بے حد مجمع کے اندر بھی یہ منفرد کی طرح سے رہتا ہے۔ نر کی مائل کرنے والی آواز مادہ پر اسی طرح کوئی اثر نہیں کرتی جس طرح مٹر کے گرنے کی آواز یا سیٹی کی آواز جو ان دنوں میں جب کہ اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا، اس کو جلد جلد آنے اور خوراک کے لینے پر آمادہ کرتی تھی۔ میں نے بھی متقدم مصنفوں کی طرح سے مادہ کو نر کی آواز پر ملتفت ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔ بے نصف کروں کا نر دن بھر غوں غوں کرتا رہیگا۔ اور اس سے جنسی جذبہ کی بیّن علامت ظاہر ہوگی۔ اس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ مادہ وہاں ہے بھی یا نہیں۔ اگر اس کے سامنے مادہ لائی بھی جائے، تو وہ اس کی طرف ملتفت نہیں ہوتا۔ جس طرح سے نر مادہ کی طرف ملتفت نہیں ہوتا مادہ بھی اپنے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے ماں کے ساتھ خوراک مانگتے ہوئے پھرتے رہتے ہیں مگر خوراک تو کیا ان کو پتھر بھی نہیں ملتے۔ ... بے نصف کروں کا کبوتر انتہا درجہ نڈر ہوتا ہے۔ وہ انسان

سے بھی اسی طرح نہیں ڈرتا جس طرح بلی یا شکاری پرندہ سے نہیں ڈرتا؛

اب ان تمام واقعات و خیالات کو جمع کرکے جن کا ہم مطالعہ کر آئے ہیں، میں تو اسی نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ ہم ہیزٹ اسکیم کو پوری طرح پر صحیح تسلیم نہیں کر سکتے۔ اگر یہ کہیں صحیح ثابت ہوگی تو ادنیٰ ترین حیوانات پر۔ مگر ان میں بھی اب معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ مرکز بھی ایک حد تک از خود عمل کرنے اور پسند کرنیکی قابلیت رکھتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے خیال میں ہم اس کے بجائے کوئی ایسا تعقل قائم کر سکتے ہیں (جیسا ذیل میں درج کیا جاتا ہے) جس میں حیوانیاتی اختلافات کا جس حد تک متحقق ہوئے ہیں لحاظ ہو۔ اور ساتھ ہی، اس قدر مبہم اور لچک دار بھی ہو کہ تفصیلی طور پر آئندہ جو تحقیقات ہوں وہ اس کے اندر آسکیں؛

نتیجہ تمام حیوانوں کے کل مرکز جو ایک اعتبار سے مشین نما ہیں، غالباً دوسرے حیوانوں میں آلات شعور ہیں یا کم از کم کبھی تھے،

اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نصف کروں کا شعور اور تمام مرکزوں سے زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ شعور کے لئے لازمی ہے کہ یہ بعض حسوں کو بعض پر ترجیح دے۔ اگر ان کو یہ ان کی عدم موجودگی میں بھی یاد رکھ سکے، خواہ کتنے ہی مبہم طور پر ہو تو یہ اس کی غایات یا خواہشیں ہونگی علاوہ بریں اگر اپنے حافظہ سے حرکی اخراجات کو پہچان بھی سکتا ہو جو ممکن ہے ان غایات کا باعث ہوئے ہوں اور آخر الذکر کا ان کے ساتھ ائتلاف کر سکے، تو یہ ایسے وسائل بنجائینگے جن کی خواہش ہوگی۔ یہ ہے ارادہ کی ترقی اس کا تحقق شعور کی ممکنہ پیچیدگی کے مناسب ہونا چاہئے۔ اس معنی میں نخاع تک میں بھی ممکن ہے کہ تھوڑا سا ارادہ اور نئے تجربات جس کے ذریعے سے طرز عمل میں تغیر پیدا کرنے کی تھوڑی سی کوشش موجود ہو؛

پس کل عصبی مرکزوں کا اولین فعل تو یہ ہے کہ یہ اس طرح سے عمل کرتے ہیں جس میں ذہانت کو دخل ہوتا ہے۔ یہ محسوس کرتے ہیں، ایک شے پر دوسری کو ترجیح دیتے ہیں، اور ان میں غایات ہوتی ہیں۔ مگر اور تمام اعضا کی طرح سے ان کا آبا و اجداد سے اولاد تک ارتقا ہوتا ہے اور ان کا ارتقا دو جہتیں رکھتا ہے۔ ادنیٰ مرکز تو بے جھجک خود ترکیب کی طرف ترقی کرتے ہیں

اور اعلیٰ مرکز اعلیٰ ذہنی قابلیت حاصل کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ جو افعال بلا کسی اندیشہ کے یکساں و فوری ہو سکتے ہوں ان کے ساتھ ذہانت بہت کم ہوتی ہو اور ان کا عضو یعنی نخاع روز بروز بے ذہن کی مشین بنتا جاتا ہو۔ اس کے برعکس وہ افعال جن میں حیوان کے لئے ماحول کے لطیف تغیرات کی مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے وہ روز بروز نصف کروں کی طرف آتے جاتے ہوں، جن کی تشریحی ساخت اور اس سے متعلقہ شعور حیوانیاتی ارتقا کے ساتھ زیادہ ہو جاتا ہو۔ اس طرح ایسا ہونا ممکن ہے کہ انسان اور بندر میں قاعدی عنقود کتوں کی نسبت خود بخود بہت کم کام کرے۔ کتوں میں خرگوشوں کی نسبت کم کرے اور خرگوشوں میں بازوں کی نسبت کم کرے۔ اور بازوں میں کبوتروں اور کبوتروں اور مینڈکوں اور مینڈکوں میں مچھلیوں کی نسبت کم کرے۔ اور اسی اعتبار سے نصف کرے زیادہ کریں۔ جوں جوں نصف کرے بڑھتے جائیں ان کے افعال بھی زیادہ ہوتے جائیں۔ یہ بھی ایک طرح کا ارتقائی تغیر ہوگا، جس کی خود نصف کروں کے نشو و نما کی طرح سے اتفاقی کامرانی یا موروثی اثرات سے توجیہ کرلنے کی ضرورت ہوگی۔

اس نظریہ کے مطابق اضطراری افعال جن پر ہمارے نصف کروں کی تعلیم مبنی ہے قاعدی عنقودی پر مبنی ہونگے۔ یہ خود نصف کروں کے رجحان ہونگے جن میں تعلیم سے تغیر ہوگا۔ برخلاف راس النخاع پل البصری فصوص اور نخاع کی اضطراریات کے۔ اس قسم کی دماغی اضطراریات کا اگر وجود ہے تو یہ یاد و ائتلاف (جو نفسی دنیا کے اہم ترین اعمال ہیں) کے اکتساب کی ایسی ہی عمدہ بنیاد ہونگی جیسی کہ مینرٹ اسکیم پیش کرتی ہے۔ بچہ والی شکل دیکھو (صفحہ ۳۲) اگر ضرورت ہو تو یہ کل قشری واقعہ کے طور پر پھر ذکر کیا جا سکتا ہے چھونے کا ابتدائی رجحان قشری جبلت ہوگی۔ ہاتھ کے جل جانے کی تمثال قشر کے دوسرے حصہ میں باقی رہیگی۔ دوسری مرتبہ جب شمع کا ادراک ہوگا تو یہ ائتلاف کے ذریعہ سے اس رجحان کو دبا دیگا۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کے کو پیدا کریگا، جس سے شبکی تمثال کے ساتھ ابتدائی حرکی شریک الم ملجاتا ہے۔ اس طرح پر ہم اپنے آپ کو مشکوک تشریح اور عضویات میں پھنسائے بغیر اس تمام حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں جو مینرٹ اسکیم میں

ہے ؛

ارتقائے مراکز، ان کے اور شعور کے تعلق اور نصف کروں اور دوسرے فصوص کے ربط کے متعلق ہم اس قسم کا مبہم سا نظریہ بلا کسی خوف و اندیشہ کے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر اس میں اور کوئی فائدہ نہیں تو کم از کم ہمیں اس سے اس امر کا تو احساس ہوتا ہے کہ ہمارے علم میں کس قدر رخنے ہیں خصوصاً اس وقت جب ہم واقعات کو کسی عام ضابطہ کے تحت جمع کرنا چاہتے ہیں ؛

(ث)

باب ۳

دماغی فعلیت کی بعض شرائط

عصبی ریشوں کی اصلی خصوصیات، جن پر افعال دماغ مبنی ہیں، ان کی کسی طرح تشفی بخش طور پر تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ پہلے جو ذہن میں خاکہ آتا ہے وہ یقیناً غلط ہے۔ میری مراد اس سے وہ خیال ہے، جس کے مطابق ایک خلیہ کو ایک تصور یا جزو تصور کے بجائے فرض کیا جاتا ہے اور تصورات کو ریشوں سے مربوط (یا بہ الفاظ لاک، گٹھوں میں بندھا ہوا مانا جاتا ہے۔ اگر ہم ایتلاف تصورات کے قانون کو تختہ سیاہ پر شکل میں ظاہر کریں، تو مجبوراً دائرے یا کسی نہ کسی قسم کی بند شکل بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کو پھر خطوط کے ذریعہ سے ملاتے ہیں۔ جب ہم یہ سنتے ہیں کہ عصبی مرکزوں میں خلایا ہوتے ہیں جن سے پھر ریشے نکلتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ قدرت نے ہی ہمارے لئے شکل بنا دی ہے اور فکر کی میکانیکی بنیاد ظاہر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی صورت میں تو ہماری شکل دماغ پر منطبق ہوتی ہے۔ مگر یقیناً اس قدر مرئی و ظاہر طریق پر نہیں جیسا کہ ہم ابتداً اس کو فرض کرتے ہیں۔ نصف کروں میں خلایائی اجسام کی ایک بہت بڑی تعداد بغیر ریشوں کے ہوتی ہے خلایا سے ریشے نکلتے بھی ہیں

وہ ریشے بھی بہت جلد تقسیم ہو کر نامعلوم ہو جاتے ہیں۔ ایسا سیدھا سادہ تشریحی تعلق تو ہم کو کہیں بھی نظر نہیں آتا جس طرح تختہ سیاہ پر دو خلیوں کے مابین خطوط ہوتے ہیں۔ علمائے تشریح بھی ضرورت سے زیادہ تشریح کو نظری اغراض کے لئے مناسب سمجھتے ہیں۔ خلایا اور ریشوں کے متعلق عوام کے خیالات تو حقیقت سے بالکل بعید ہیں۔ لہذا دماغ کے حقیقی اعمال کے مسئلہ کو سوائے چند امور کے جن کے متعلق اس وقت کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے، مستقبل کی عضویات پر ملتوی کرتا ہوں۔

جمع مہیجات

ابتداءً میں ایک ہی عصب میں مہیجوں کے جمع ہونے کے مسئلہ کو لیتا ہوں۔ یہ خصوصیت اکثر عصبی (جس کے معنی یہ ہیں کہ ذہنی زندگی کے) مظاہر کے سمجھنے کے لئے نہایت ہی ضروری ہے۔ اسلئے مناسب ہے کہ قبل اسکے کہ آگے بڑھیں اسکے متعلق ایک واضح تعقل تک پہنچ جائیں۔

قانون یہ ہے کہ ایک مہیج جو بجائے خود ایک عصبی مرکز کو قرار واقعی اخراج کے لئے متہیج کرنے کے واسطے ناکافی ہوگا ایک سے زائد مہیجوں کے ساتھ ملکر (جو اسی کی طرح ناکافی ہوں) اخراج کا باعث ہو جائیگا۔ اس پر غور کرنے کا فطری طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ان کو متعدد تناؤں کا جمع ہونا خیال کیا جائے، جو آخر کار ایک مزاحمت پر غالب آجاتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ایک نہفتہ ہیجان پیدا کرتا ہے یا ہیجان پذیر ہونے کی قوت کو زیادہ کر دیتا ہے۔ جس حد تک کہ عملی نتائج کا تعلق ہے یہ لفظ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے کہ آخری تنکہ ہی اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے، جہاں عصبی عمل کے ساتھ شعور بھی ہوتا ہے تو آخری دھماکہ ہر حالت میں احساس کی کم و بیش واضح قسم کی سکوتی حالت ہوتی ہے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو تناؤ ہنوز پوری طرح پر نمایاں نہیں ہوئے یا خارجی طور پر ناکافی ہیں وہ اس مجموعی شعور کے متعین کرنے میں بھی کوئی حصہ نہیں رکھتے جو انسان کو کسی ایک وقت میں ہوتا ہے۔ آئندہ ابواب میں ہم کو معلوم ہوگا کہ یہ فرض کرنے کے لئے کافی وجہ ہے کہ وہ مجموعی شعور کے متعین کرنے میں دخل رکھتے ہیں بغیر ان کی شرکت کے علائق

کا وہ حاشیہ جو ہر لمحہ ذہن کے معروض کا اہم حصہ ہوتا ہے شعور میں ہرگز نہ آئیگا۔

اس کی شہادت بالتفصیل بیان کی جاتی مگر یہ موضوع عضویات سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ میں ایسے متعلموں کے لئے جو اسے پوری طرح پر سمجھنا چاہتے ہوں چند حوالے درج کئے دیتا ہوں اور صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ قشری مرکزوں کے بلا واسطہ برقی تہیجات سے یہ بات پوری طرح پر ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قدیم ترین مختبرین یہ تحقیق کر چکے ہیں کہ جب بجلی کے ایک دھکے سے حرکت پیدا کرائی جاتی ہے تو نہایت ہی شدید برقی موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر دھکے بار بار اور مسلسل پہنچائے جاتے ہیں تو نہایت ہی کمزور تموج سے مطلوبہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے۔ ایک نہایت ہی عمدہ تحقیق کا اقتباس درج کرتا ہوں اس سے قانون کے اور پہلو بھی ظاہر ہو جائینگے۔

"اگر ہم قشر دماغ کو تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد اتنی قوت کے تموج سے متاثر کرتے رہیں جس سے (کتے کے عضلہ میں) نہایت خفیف عصبی انقباض پیدا ہو، تو انقباض کی مقدار بڑھتی رہتی ہے، یہانتک کہ یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح پر ابتدائی ہیجان اپنے بعد میں اپنا ایک اثر چھوڑ جاتا ہے، جو بعد کے ہیجان کی قوت کو بڑھا دیتا ہے۔ اس جمع مہیجات کے متعلق مندرجہ ذیل باتوں کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ (۱) ایسا مہیج جو بذات خود بالکل ناکافی ہو بسرعت بار بار ہونے سے ممکن ہے کہ کافی قوی ہو جائے۔ اگر جس تموج سے کام لیا جارہا ہے وہ اس قدر کمزور ہو کہ اس سے انقباض کے مبادی بھی رونما نہ ہو سکیں تو ممکن ہے حرکت کے ظاہر ہونے سے پہلے تموجات کی ایک بہت بڑی مقدار صرف کرنی پڑے۔ ۲۰۔ ۵۰ اور ایک بار تو ۱۰۶ تموجات کی ضرورت ہوئی تھی۔ مہیجات کے مابین جس قدر وقفہ کم ہوگا اتنے ہی جلد یہ جمع ہو جائینگے۔ ایسے تموج جو تین سیکنڈ کے وقفہ سے قرار واقعی طور پر جمع نہ ہو سکتے ہوں اگر وقفہ کو ایک سیکنڈ کردیا جائیگا، تو جمع ہو سکینگے (۳) صرف برقی تموج ہی ایسے مہیج نہیں ہیں جن سے ایسا تغیر پیدا ہو جاتا ہو جو دوسرے مہیج کے ساتھ جمع

ہو جائے بلکہ ہر محرک جو انقباض کا باعث ہو سکتا ہو یہی عمل کرتا ہے۔ اگر کسی طرح عضلہ زیر اختیار میں اضطراری طور پر انقباض پیدا کر دیا گیا ہے یا خود حیوان نے انکو منقبض کر دیا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ تو یہ دیکھا گیا ہے کہ برقی ہیج جو اس وقت تک ناکافی تھا اگر فوراً استعمال کیا جائے تو شدت کے ساتھ عمل کرتا ہے ۔

علاوہ بریں مارفیا کے نشے کی ایک حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک کمزور و بے اثر ہیج کے حرکی مرکزوں پر لگانے سے پہلے اگر جسم کے بعض حصوں کی جلد کو لمسی ہیجانات سے متہیج کیا جائے تو یہ نہایت شدت کے ساتھ موثر ہو جاتا ہے۔ اگر ایک بار موج کی اقل قوت کا یقین ہو جائے اور اس کے ناکافی ہونے کی بار بار تحقیق ہو جائے تو ہم اپنا ہاتھ ایک مرتبہ نہایت آہستہ سے اس پیر کی جلد پر پھیر لیتے ہیں جس کے قشری مرکز اس وقت زیر ہیجان ہیں اب دیکھنے میں آتا ہے کہ تموج معاً نہایت شدت سے اثر کرتا ہے۔ ہیجان پذیری کی زیادتی فنا ہونے سے قبل چند منٹ تک رہتی ہے۔ بعض اوقات پیر کو نہایت آہستہ سے تھپکنا نہایت ہی خفیف انقباض پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پس لمسی ہیجان کے دوہرانے سے اصولاً انقباض کی وسعت بڑھ جائیگی"

ہم روزمرہ کی زندگی میں جمع مہیجات سے اکثر کام لیتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جاتا ہے، تو آخر کار اس کے چلانے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی مہیجات ایک وقت میں سب کے سب استعمال کئے جاتے ہیں۔ سائیس باگ سے کام لیتا ہے اور آگے سے ایک شخص اس کے سر کو کھینچتا ہے اور ایک اور شخص اس کے پیچھے پر ہنٹر لگاتا ہے اور مسافر گاڑی کو ڈھکیلتے ہیں اور یہ سب باتیں ایک ہی ساتھ ہوتی ہیں جس سے عموماً اسکی ہٹ کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ خوشی خوشی اپنے راستہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہوں تو ہم اس کے جتنے اتے پتے بھی ممکن ہوتے ہیں، ان کے ذہن میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ مجموعی عمل

سے وہ اس شے کو یاد دلا دیں جو ان میں سے ایک یاد دلانے کے لئے کافی نہ تھا۔ مردہ شکار کے دیکھنے سے حیوان تعاقب پر آمادہ نہیں ہوتا لیکن ساتھ اگر اس میں حرکت بھی ہوتی ہے تو وہ تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا تجربہ ہے کہ بے دماغ مرغیاں جو سامنے پڑے ہوئے دانوں کو چگنے کی مطلق نہ کوشش کرتی تھیں اس وقت چگنے لگیں جب دانے اس طرح زور کے ساتھ ڈالے گئے جس سے گڑگڑاہٹ کی آواز پیدا ہونے لگی۔ ڈاکٹر ایلن تھامسن نے کچھ انڈے قالین پر نکلوائے اور بچوں کو چند دنوں تک اسی پر رکھا ہے۔ ان سے چونچ کے رگڑنے کا کوئی رجحان ظاہر نہیں ہوا لیکن جب انھوں نے قالین پر تھوڑی سی بجری ڈال دی، تو بچوں نے فوراً چونچ رگڑنے کی حرکات شروع کر دیں۔ کتوں کے لئے اجنبی اشخاص اور تاریکی دونوں بے اعتمادی اور خوف کے محرک ہیں۔ (اور اسی طرح سے انسان میں ہیں) مگر ان دونوں حالتوں میں سے کسی ایک سے ممکن ہے خارجی اظہارات رونما نہ ہوں۔ لیکن جب دونوں جمع ہوں یعنی اجنبی شخص تاریکی میں ملے تو کتا شدید مزاحمت پر آمادہ ہوتا ہے سڑکوں پر جو لوگ خونچے لیکر بیٹھتے ہیں۔ وہ جمع مہیج کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ وہ اپنے خونچے برابر برابر لگاتے ہیں اور راہ گیر اکثر ان میں سے آخری سے خرید لیتا ہے کیونکہ جس شے کے دیکھنے سے اس پر پہلی مرتبہ اثر نہیں ہوا تھا اس کے بار بار نظر کے سامنے آنے سے وہ مجبور ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جو اس شے کا نام نہیں بتا سکتا جو اس کو دکھلائی جاتی ہے اس وقت اس کے نام بتلانے پر قادر ہو جاتا ہے، جب وہ اس کو دیکھتا بھی ہے اور چھوتا بھی ہے ۔

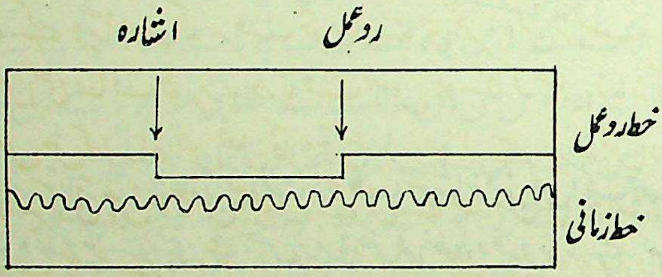
جمع مہیجات کی مثالیں لاتعداد ہیں مگر آئندہ آنے والے ابواب کے مضامین کو ابھی سے بیان کرنا مناسب نہیں ہے۔ جبلت، چشمہ شعور، توجہ امتیاز ائتلاف حافظہ جمالیات اور ارادہ کے ابواب میں اس اصول کی خالص نفسیاتی حلقے کے اندر لاتعداد مثالیں ملیں گی ۔

زمان ردعمل اختباری تحقیق کی ایک راہ پر گذشتہ چند سال میں نہایت

ہوشیاری کے ساتھ گام فرسائی کی گئی ہے۔ اور یہ اس امر کی تحقیق ہے کہ عصبی واقعات میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے۔ ہیلم ہولٹز نے مینڈک کے سرینی عصب میں سرعت تموج کو دیکھ کر اس طرف پیش قدمی کی۔ لیکن جو طریقے اس نے استعمال کئے وہ بہت جلد حسی اعصاب اور مرکزوں پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائش کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے۔ کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے حکمت نے اس راز سربستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرینکلین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتہً سرد نسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ مگر میں پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر نہایت ہی گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی صاف طور پر یہ دریافت نہیں ہو سکا کہ جس زمانہ کی پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض مہیجوں کے عمل کے بعد ان کی روات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی و حسی خلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظاری کہتے ہیں۔ ردعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بہ الفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہو جاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آجاتا ہے) اس کی ابتک نہ تو عصبی نقطۂ نظر سے تحقیق ہوئی ہے اور نہ ذہنی نقطۂ نظر سے ؛

ان تمام تحقیقات کے طریقہ کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے ساتھ ہی وقت پیما آلات پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے جو ردعمل ہوتا ہے اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود تحریر ہو جاتا ہے

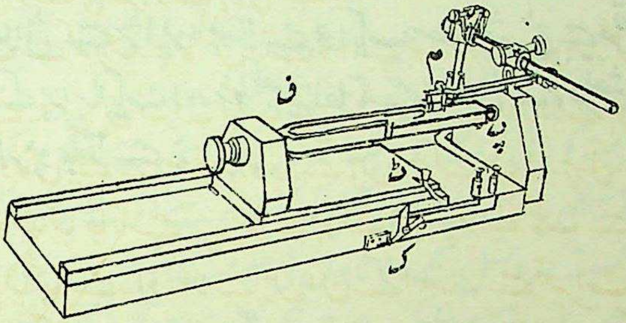
ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان رد عمل ہے۔ وقت پیما آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک ڈھول سا چکر کرتا رہتا ہے۔ اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے۔ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط خود بخود کھینچنا بند ہو جاتا ہے۔ اور رد عمل کے بعد خود بخود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے۔ (اور یہ کسی دھات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا ہے جو ایک معلوم شرح سے مرتعش ہوتی ہے یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے مرتعش ہونے سے یہ خط پھیر دار ہو جاتا ہے۔



شکل نمبر ۲۱

رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی ہے اس کا پھیروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے۔ شکل نمبر ۲۱ میں پہلے نشان پر خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے دوسرے نشان پر رد عمل ہونے کے ساتھ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ لڈوگ اور ہیری کے وقت پیما اس قسم کے آلہ کی عمدہ مثالیں ہیں۔

ایک اور قسم آلہ میں ٹھہرنے والی گھڑی ہوتی ہے جس کی سب سے مکمل صورت ہپ کا وقت نما ہے۔ سوئیاں سیکنڈ کے $\frac{۱}{۱۰۰۰}$ حصہ تک کو بتا سکتی ہیں۔ اشارہ (مناسب برقی تعلق کی بنا پر) اس کو چلا دیتا ہے۔ ردعمل اس کو ٹھہرا دیتی ہے۔ اس کی ابتدائی اور انتہائی حالت کو دیکھ کر ہم فوراً اور بغیر کسی مزید وقت کے اس وقت کو معلوم کر لیتے ہیں جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے



شکل نمبر ۲۲ - باڈوچ کا رڈاتی وقت نما۔ ف دوشاخہ جس میں ایک چھوٹی سی پلیٹ لگی ہوتی ہے جو کاغذ کو پکڑے رہتی ہے، جس پر برقی قلم م خطوط وغیرہ بناتا ہے۔ پ ایک پلگ ہے جسکے دبانے سے دوشاخے کی دونوں شاخیں پھیل جاتی ہیں اور جب اسی کو ایک خاص نقطہ تک کھینچا جاتا ہے تو دوشاخہ اپنی اصلی حالت پر آجاتا ہے۔ دوشاخہ بجتا ہے تو اس کی حرکت بازگشت سے دود آلودہ کاغذ پر ایک لہردار خط بنجاتا ہے۔ ٹ پر دوشاخہ سے ایک زبان لگی ہوتی ہے۔ اور ک پر ایک برقی کنجی ہے جس کو زبان کھولتی ہے اور جس سے برقی قلم کا تعلق ہوتا ہے۔ کھلتے وقت قلم اپنی جگہ بدل دیتا ہے اور لہردار خط کاغذ پر ذرا ہٹ کر بنتا ہے۔ کھلنے سے ردعمل کرنے والے کے لئے مختلف طور پر اشارے کا کام لیا جا سکتا ہے۔ اور اس کی ردعمل سے قلم کے بند ہونے کا بھی کام لیا جا سکتا ہے جس پر خط اپنی پہلی سطح پر لوٹ آتا ہے۔ زمان ردعمل ان لہروں کے مساوی ہوتا ہے جو دوسری سطح پر بنتی ہیں

اس سے بھی ایک سادہ آلہ ہے مگر یہ اس قدر تشفی بخش نہیں ہے اور یہ ایکسینر اور اوبرسٹینر کا نقش پیما ہے جس کی ایک اصلاح شدہ شکل کی میں نے اوپر تصویر دی ہے جو میرے رفیق پروفیسر باڈج کے پاس اچھی طرح کام دیتا ہے؛

جس طریق پر اشارے اور ردعمل کا تعلق وقت نما آلات کے ساتھ ہوتا ہے وہ مختلف اختبارات میں مختلف ہوتا ہے۔ ہر نئے مسئلہ کے لئے نئی قسم کے برقی و میکانیکی آلات کی ضرورت ہوتی ہے؛

سب سے کم پیچیدہ پیمائش وقت وہ ہے جو سادہ زمان ردعمل کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں صرف ایک ہی حرکت ہوتی ہے اور ایک ہی اشارہ ہوتا ہے اور دونوں پہلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ حرکت عموماً یہ ہوتی ہے کہ ہاتھ سے برقی کنجی کو بند کیا جاتا ہے۔ پیر جبڑے ہونٹ حتیٰ کہ پپوٹے تک سے اعضائے ردعمل کا کام لیا گیا ہے۔ اور آلات میں ان کے اعتبار سے تغیرات کئے گئے ہیں۔ مہیج حرکت کے مابین جو وقت صرف ہوتا ہے وہ معمولاً $\frac{1}{10}$ سے لیکر $\frac{3}{10}$ سکنڈ تک ہوتا ہے اور اس میں ان حالات کے مطابق تغیر ہوتا ہے جن کا اکثر ذکر ہوگا؛

جس حالت میں ردات عمل مختصر اور باقاعدہ ہوتی ہیں تو موضوع اختبار انتہائی توجہ کی حالت میں ہوتا ہے، اور جب اشارہ ہوتا ہے تو اس کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس سے مشین کی طرح ردعمل وقوع میں آئی ہے اور جیسے ادراک و ارادہ کا کوئی نفسی عمل درمیان میں حائل نہ ہو۔ کل سلسلہ اس قدر سریع ہوتا ہے کہ ادراک گویا کہ ماضی کی طرف ہٹا ہوا ہوتا ہے اور واقعات کی ترتیب حافظہ میں پڑ ہی جاتی ہے بجائے اس کے کہ اسوقت معلوم ہو۔ کم از کم میرا ذاتی تجربہ تو اس بارے میں یہی ہے، اور میں دیکھتا ہوں کہ دوسرے بھی اس بات میں میرے ساتھ متفق ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے دماغ یا ذہن میں کیا ہوتا ہے۔ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس کی تحلیل کرنی چاہئے کہ ردعمل کونسے اعمال کو مستلزم ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ وقت ان مدارج میں ضائع ہو جاتا ہے؛

(۱) مہیج حوالی کے آلات حس کو اسطرح سے مہیج کرتا ہے کہ تموج حسی عصب میں گذر جاتا ہے؛

(۲) تموج حسی عصب سے گذر جاتا ہے؛

(۳) مرکز میں تموج حسی جہت سے حرکی رخ کی طرف مڑتا ہے؛

(۴) تموج نخاع اور حرکی عصب سے گذرتا ہے؛

(۵) حرکی تموج عضلہ کو انقباضی نقطہ تک متہیج کرتا ہے؛

اس میں شک نہیں کہ وقت عضلہ کے باہر مفاصل جلد وغیرہ میں بھی ضائع جاتا ہے اور جب وہ مہیج جو اشارہ کا کام دیتا ہے دہر یا اعضا پر لگایا جاتا ہے، تو نخاع کے مابین حسی ایصال میں بھی وقت ضائع جاتا ہے؛

ان میں تیسری نوبت ایسی ہے جس سے ہمکو یہاں خاص طور پر دلچسپی ہے۔ اور مدارج تو ایسے ہیں جنکا خالصتہً عضویاتی اعمال سے تعلق ہے۔ یعنی یہ اعلیٰ مرکزی عمل ہے اور غالباً اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وہ کس قسم کا ہوتا ہے؛ ونٹ کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ یہ نہایت ہی پیچیدہ اور لطیف قسم کا شعور ہوتا ہے۔ وہ ایک ارتسام کے شعوری طور پر قبول کرنے میں دو درجے کرتا ہے۔ ایک کو ادراک کہتا ہے اور دوسرے کو اوّراک کہتا ہے اور ایک کو شے کے محض حوالی نظر میں داخل ہونے کے مشابہ کہتا ہے اور دوسرے کو اس کے مرکز یا نقطۂ نظر کے مقابل آنے کے مشابہ کہتا ہے۔ ایک شے کا بے توجہ وقوف اور اس کی طرف توجہ میرے نزدیک ادراک اور اوّراک کے ان معنی کے مسادی ہیں جن میں ونٹ ان کو استعمال کرتا ہے۔ وقوف ارتسام کی ان دو شکلوں پر ونٹ رد عمل کرنے میں شعوری ارادہ کا اضافہ کرتا ہے، اور ان تینوں کو نفسی طبیعی اعمال سے منسوب کرتا ہے اور یہ فرض کرتا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں جس طرح سے کہ ذکر کیا گیا ہے اسی طرح سے واقعاً ہوتے ہیں۔ کم از کم میں تو اس کا یہی مفہوم سمجھا ہوں۔ اس نفسی طبیعی نوبت یعنی (۳) میں جتنا وقفہ صرف ہوتا ہے اس کے معلوم کرنے میں سب سے سادہ طریقہ تو یہ ہوگا کہ (۱) (۲) (۴) اور (۵) کے خالص طبیعی اعمال کا علیحدہ علیحدہ وقفہ معلوم کیا جائے اور کل زمان رد عمل میں سے اس وقفہ کو تفریق کر دیا جائے اس قسم کی کوششیں کی گئی ہیں۔ لیکن حساب کے لئے جو چیزیں دی ہوئی ہیں وہ (جیسا کہ ونٹ تسلیم کرتا ہے) اس قدر ناقص ہیں کہ ان کو

کام میں نہیں لایا جاسکتا۔ نوبت نمبر ۳ میں جو وقت صرف ہوتا ہے اس کو کل زمان ردعمل سے فی الحقیقت علیحدہ نہیں کیا جاسکتا اور دیگر اعمال کی طرح سے غیر متحقق چھوڑنا پڑتا ہے ؛

میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ شعوری احساسات کا ایسا کوئی تسلسل نمبر ۳ کے درمیان نہیں ہوتا جیسا کہ ونٹ نے بیان کیا ہے۔ یہ مرکزی ہیجان و اخراج کا عمل ہوتا ہے جس کے ساتھ اس میں شک نہیں کہ کچھ احساس بھی ہوتا ہے لیکن یہ احساس کس قسم کا ہوتا ہے اس کی نسبت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ اس قدر گریزاں ہوتا ہے اور ارتسام و حرکت ردعمل کی نسبتاً پائیدار یاد اتنی جلد جگہ لے لیتی ہے کہ جس کی کوئی حد ہی نہیں ہے۔ احساس ارتسام اس پر توجہ، ردعمل کا خیال، ردعمل کرنے کی نیت۔ اس میں شک نہیں کہ دوسری حالتوں میں عمل کی کڑیاں ہونگی اور ایسی ردعمل کا باعث ہونگی (جس میں بہت زیادہ دیر صرف ہوگی) لیکن یہ دوسرے حالات وہ نہیں جن سے ہم کو ان اختبارات میں تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالنا کہ چونکہ ردعمل ایک ہی نتیجہ کا باعث ہوتے ہیں لہذا یہ اپنی داخلی ذہنی ساخت میں بھی یکساں ہی ہونگے صنمیاتی نفسیات ہوگی (جس کی آئندہ چلکر ہم کو بہت سی مثالیں ملیں گی)۔ نوبت نمبر ۳ کا احساس یقیناً کوئی واضح ادراک نہیں ہوتا۔ یہ اضطراری اخراج کی حس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ مختصر یہ ہے کہ ردعمل جس کی مدت کی پیمائش کیجاتی ہے وہ خالص اضطراری حرکت ہوتی ہے اور کوئی نفسیاتی واقعہ نہیں ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ ایک مقدم نفسیاتی حالت اس اضطراری فعل کی شرط ہوتی ہے، توجہ اور ارادہ کی تیاری اشارے کا انتظار اور جونہی یہ آئے فوراً ہاتھ کو حرکت کے لئے تیار رکھنا، عصبی تناؤ جس کے ساتھ موضوع اس کا انتظار کرتا ہے یہ تمام اس میں اس وقت کے لئے ایک نئے راستے یا اضطراری اخراج کی ایک نئی قوس بنانے کی شرائط ہوتی ہیں۔ آلۂ حس سے جو متعلق قطعہ ہوتا ہے اور جو تہیج کو لیتا ہے اور حرکی مرکز کو بھیجتا ہے جو ردعمل کو خارج کرتا ہے پہلے ہی سے ہیجان مقدم سے پُر ہوتا ہے اور توجہ منتظر سے اس کی ہیجان پذیری غایت درجہ بڑھ جاتی ہے۔ اس لئے اشارہ فوری طور پر اخراج کے

پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نظامِ عصبی کا کوئی اور حصہ اس وقت اس کیفیت میں نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع بعض اوقات غلط اشارہ پر ردعمل کر بیٹھتا ہے۔ خصوصاً جب یہ اسی قسم کا ارتسام ہوتا ہے جس قسم کا کہ اشارہ مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اتفاقاً ہم تھک گئے ہوں یا اشارہ غیر متوقعہ طور پر کمزور ہو اور ہم فوراً ردعمل نہ کریں بلکہ اس امر کے قطعی ادراک پر کہ اشارہ ہو چکا ہے اور اس کے لئے پورے ارادے سے کام لیں تو وقت بعد ہی طویل ہو جاتا ہے (ایکسنر کے تجربہ کے مطابق ایک سیکنڈ یا اس سے بھی زیادہ) اور ہمکو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے؛

حقیقت یہ ہے کہ زمان ردعمل کے اختبارات ایسی صورت ہیں جن پر ہم فوراً اپنی ان معلومات کو استعمال کر سکتے ہیں جو ہم نے جمع مہیجات کے متعلق حاصل کی ہیں، توجہ انتظاری اس عمل کا صرف موضوعی نام ہے جس کو معروضی طور پر کسی راستہ کا جزوی ہیجان کہتے ہیں اور یہ راستہ اشارہ کے لئے مرکز سے اخراج کی طرف جاتا ہے۔ باب ۱۱ میں ہم کو معلوم ہوگا کہ ہر قسم کی توجہ میں نظامِ عصبی کا وہ حصہ ضرور مہیج ہوتا ہے جس کا تعلق اس شے کے احساس سے ہوتا ہے جس کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ یہاں پر یہ راستہ ہیجانی حرکی قوس ہے جس کو طے کرنا ہوتا ہے۔ اشارہ کی مثال شعلہ کی سی ہوتی ہے جو بچھی ہوئی سرنگ میں لگ جاتا ہے۔ ان حالتوں میں عمل بالکل اضطراری فعل کے مشابہ ہوتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ جن افعال کو معمولاً اضطراری کہا جاتا ہے ان میں قوس عضوی نشو و نما کا مستقل نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں سابقہ دماغی حالات کا لمحی نتیجہ ہے؛

مجھے یہ بیان کر کے مسرت ہوتی ہے کہ گذشتہ فصلوں کے (اور انکے متعلق تعلیقات) لکھنے کے بعد سے خود ونٹ کا بھی وہی خیال ہو گیا ہے جو میرا ہے۔ وہ اب اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ سب سے چھوٹی ردات عمل میں نہ تو ادراک ہوتا ہے اور نہ ارادہ بلکہ یہ محض دماغ کے اضطراری افعال ہوتے ہیں جو مشق کی بنا پر ہو جاتے ہیں۔ اس کی اس تبدیلی خیال کی وجہ وہ اختبارات ہیں جو اس کے معمل میں ہر ایل لنج نے کئے ہیں جس نے مہیج پر توجہ کرنیکے دو طریقوں کے

مابین امتیاز کیا ہے اور جس کی تحقیق ہے کہ ان سے بہت ہی مختلف زمانی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ ردعمل کے انتہائی حسی طریقے میں (جو لینج نے اس کا نام رکھا ہے) موضوع اپنا ذہن جہاں تک کہ اس سے ہو سکتا ہے متوقعہ اشارہ پر متوجہ رکھتا ہے اور عملاً عمل میں آنے والی حرکت کے خیال سے باز رہتا ہے۔ انتہائی عضلی طریقہ میں موضوع اشارہ کا خیال نہیں کرتا بلکہ جتنا اس سے ہو سکتا ہے حرکت کیلئے تیار رہتا ہے۔ عضلی ردات حسی ردات کی نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہیں اور ان کے مابین بالاوسط ۱/۱۰ سیکنڈ کا فرق ہوتا ہے۔ اسی لئے ونٹ ان کو ردات مختصر کہتا ہے اور لینج کے ساتھ اس کو اس امر میں اتفاق ہے کہ یہ محض اضطراری افعال ہیں۔ مگر حسی ردات کو وہ مکمل کہتا ہے اور جہاں تک ان کا تعلق ہے اپنے ابتدائی خیال پر قائم ہے۔ لینج کہتا ہے کہ جب ہم انتہائی حسی طریقہ پر ردعمل شروع کرتے ہیں تو وقفات اس قدر طویل ہوتے ہیں کہ ان کو غیر متعلق کہہ کر نظر انداز کرنا پڑتا ہے۔ صرف اس حالت میں جب موضوع متواتر اور مخلصانہ مشق کے بعد اپنی ارادی تسویق اور حسی ارتسام میں نہایت صحیح تعلق پیدا کر لیتا ہے اس وقت البتہ ایسے وقفے ملتے ہیں جن کو حسی ردات کا نمونہ کہا جا سکتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید اور خارج از بحث نمونے ہی غالباً حقیقی اور مکمل وقفے ہیں اور یہی ایسے وقفے ہیں جن میں ادراک و ارادے کے واقعی اعمال وقوع میں آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۱۰۱ صفحہ ۱۰۲) اصلی حسی وقفہ جو مشق کے بعد بہم پہنچتا ہے غالباً ایک دوسری قسم کی اضطراری حرکت ہوتی ہے جو ان اضطراری حرکتوں سے کم مکمل ہوتی ہے جن کو موضوع حرکت کی طرف متوجہ ہو کر تیار کرتا ہے۔ حسی طریقہ میں عضلی طریقہ کی نسبت وقت میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ مختلف عضلی ردات میں ایک دوسرے سے بہت ہی کم فرق ہوتا ہے۔ انھیں میں غلط اشارہ پر عمل کرنے کا مظہر نمایاں ہوتا ہے۔ ان دو نمونوں کے مابین جو وقفے ہوتے ہیں ان کے وقوع کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ توجہ دونوں انتہاؤں میں سے ایک کی طرف پوری طرح ہونے سے قاصر رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر لینج نے جو دو قسموں کے مابین امتیاز کیا ہے وہ نہایت ہی اہم ہے اور یہ کہ انتہائی عضلی طریقہ جس سے مختصر ترین اور مستقل ترین وقفات

حاصل ہوتے ہیں تقابلی تحقیق میں اسی کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ خود ہرلنج کے عضلی وقفہ اوسطاً ۱۲۳ء اور حسی وقفہ . ۲۳ء سیکنڈ تھا؛

لہذا یہ اختبارات کسی طرح سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں۔ انہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہوسکتا ہے تو اسوقت ہوسکتا ہے، جب ہم انکو مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ انکو مختلف طریقوں پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اسطرح سے کہ جبتک اشارہ کا واضح تصور نہ ہو جاے ردعمل نہ کرے (یہی ونٹ کا زمان امتیاز و زمان ائتلاف ہے۔ (جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے، اسوقت ردعمل کیا جائے اسطرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کیلئے ردعمل جدا ہو۔ اور موضوع کو اس کا علم ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ردعمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگی۔ اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان ردعمل پر ان تمام پیچیدگیوں کا اضافہ کرلیا جاسکتا ہے اور نقطہ آغاز وہی ہے اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر مختصر سا تبصرہ کردیا جائے؛

زمان ردعمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڈھے اور غیر متمدن اشخاص میں یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (چنانچہ ایکسنیر کا مشاہدہ ہے کہ ایک بڈھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا) بچوں میں بھی یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (نصف سیکنڈ ہرزین کو یکولاس)

مشق سے یہ مدت بہت کم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورہ بڈھے کا زمان ردعمل بہت مشق کے بعد ۱۸۶ء سیکنڈ رہ گیا تھا؛

تکان سے یہ زمانہ طویل ہو جاتا ہے۔

ارتکاز توجہ اس کو مختصر کردیتا ہے۔ اس کی تفصیل توجہ کے باب میں دیجائیگی۔

اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کردیتی ہے۔ ونٹ لکھتا ہے

میں نے یہ دیکھا کہ بجلی کے مہیج سے جب جلد پر ارتسامات پیدا کئے گئے تو اس میں اس سے کم وقفہ صرف ہوا جو حقیقی لمسی حسوں میں صرف ہوتا ہے۔ چنانچہ

ذیل کے اوسط سے ظاہر ہوتا ہے؛

	اوسط	اوسط تغیر	
آواز	۰٫۱۶۷	۰٫۰۲۲۱	سیکنڈ
روشنی	۰٫۲۲۲	۰٫۰۲۱۹	〃
بجلی کی جلدی حس	۰٫۲۰۱	۰٫۰۱۱۵	〃
لمسی حس	۰٫۲۱۳	۰٫۰۱۳۴	〃

ذیل میں میں ان اوسطوں کو بھی درج کرتا ہوں جو دیگر مشاہدین نے مرتب کئے ہیں

	ہرسچ	ہینکل	ایکسنر
آواز	۰٫۱۴۹	۰٫۱۵۰۵	۰٫۱۳۶۰
روشنی	۰٫۲۰۰	۰٫۲۲۴۶	۰٫۱۵۰۶
جلدی	۰٫۱۸۲	۰٫۱۵۴۶	۰٫۱۳۳۷

تھوڑا ہی عرصہ (۱۸۸۷ء) ہوا ہے کہ حرارت و برودت کی ردات کی اے گولڈشینڈر اور ونٹشاگو نے پیمائش کی ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ یہ لمسی ردات سے نسبتاً سست ہیں اور یہ کہ حرارت کی ردات خاص طور پر زیادہ سست ہیں اور برودت کی اس سے بھی زیادہ ہیں۔ فرق (گولڈشنیڈر کے مطابق جلد کے عصبی اختتامات پر مبنی ہیں؛

ذائقہ کی ردات کی ونٹشاگو نے پیمائش کی ہے۔ ان میں ان چیزوں کے اعتبار سے فرق واقع ہوا جو استعمال کی گئی ہیں اور یہ نصف سیکنڈ تک ہوا ہے جب شناخت ہوتی ہے۔ محض کسی شے کے زبان پر ہونے کے ادراک میں ٫۱۵۹ سے ٫۲۱۹ تک تغیر ہوئے ہیں۔

شامہ کے ردات کا ونٹشاگو بوکولا بونس نے مطالعہ کیا ہے۔ یہ سست ہوتے ہیں اور ان کا اوسط وقفہ تقریباً نصف سیکنڈ ہے؛

غور کرنے پر یہ بات معلوم ہوگی کہ سماعت، بصارت اور لمس دونوں کی نسبت جلد ردعمل کرتی ہے۔ ذائقہ اور بو ان سے بھی سست ہیں۔ ایک شخص جس نے زبان کے سرے پر ٫۱۲۵ سیکنڈ میں ردعمل کیا تھا جب اس کے اسی مقام پر کونین

لگائی گئی تو ۹۹۳ء سیکنڈ اس کے ذائقہ پر ردعمل کرنے میں صرف ہوئے۔ ایک اور شخص میں زبان کی جڑ کو لمس پر ردعمل کرنے میں ۱۴۱ء سیکنڈ صرف ہوا اور شکر پر ۵۵۲ء سیکنڈ (وٹنا گو مقتسبہ بیو کولا ۱۰۳) بیو کولا نے خوشبوؤں میں ۳۳۴ء سے ۱۸۱ء تک تغیر پایا ہے یہ فرق خوشبوؤں اور اجزاء کے اعتبار سے واقع ہوا ہے۔

اشارہ کی شدت سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔ جس قدر مہیج شدید ہوگا اسی قدر وقفہ کم صرف ہوگا۔ ہرزین نے ایک ہی موضوع کے پاؤں کی انگلی کے گٹے سے جو ردعمل ہوا اور پھر ہاتھ کی جلد پر جو ہوا اس کا باہم مقابلہ کیا ہے۔ دونوں جگہوں کو ایک ہی وقت میں متہیج کیا گیا۔ اور موضوع نے ہاتھ اور پیر دونوں سے ایک ہی وقت میں ردعمل کی کوشش کی۔ لیکن پیر کی حرکت ہمیشہ سریع ہوتی تھی۔ لیکن جب گٹے کے بجائے اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہمیشہ ہاتھ پہلے ردعمل کرتا تھا۔ ونٹ یہ ثابت کرنی کی کوشش کرتا ہے کہ جب اشارہ محض قابل ادراک ہوتا ہے تو وقت تقریباً تمام حواس میں ایک ہی صرف ہوتا ہے یعنی ۳۳۲ء سیکنڈ۔

جس حالت میں اشارہ لمسی ہوتا ہے تو اس مقام سے بھی منتجہ زمان ردعمل میں فرق واقع ہوتا ہے جس مقام پر کہ یہ مس کرتا ہے۔ جی ایس ہال اور دی کرائز کی تحقیق ہے کہ انگلی کے سرے کا ردعمل شانہ کے وسط سے کم تھا حالانکہ انگلی سے عصبی فاصلہ زیادہ تھا۔ اس تحقیق سے تموج کی سرعت ایصال کی پیمائشیں غلط ثابت ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ سب کے سب ان وقفوں کے مقابلہ پر مبنی ہیں جو عضو کے انجام اور عضو کے آغاز کے روات سے مرتب ہوتے ہیں۔ انھیں مشاہدین کی تحقیق ہے کہ حوالی شبکیہ سے جو اشارے دیکھے جاتے ہیں ان پر ردعمل دیر میں ہوتا ہے اور انھیں اشاروں کو اگر براہ راست دیکھا جاتا ہے تو ردعمل میں کم وقت صرف ہوتا ہے۔

موسم سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔ سردی کے دنوں میں جب ٹھنڈ زیادہ ہوتی ہے تو وقفہ $\frac{۱}{۱۰۰}$ سیکنڈ کم صرف ہوتا ہے۔

منشی اشیا سے وقفہ میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ کافی اور چائے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کم ہو جاتا ہے۔ شراب اور الکوہل کی تھوڑی مقدار سے ابتداءً تو وقفہ

کم ہوتا ہے اور بعد میں بڑھ جاتا ہے لیکن اگر فوراً ہی ان کی زیادہ مقدار دی جائے تو وقفہ کے کم کرنے والی نوبت تقریباً محو ہو جاتی ہے۔ کم از کم دو جرمن مشاہدین کا تو یہی بیان ہے۔ ڈاکٹر جے ڈبلیو وارین (جن کے مشاہدات سابقہ مشاہدات سے زیادہ کامل ہیں) انھوں نے ان کی معمولی مقداروں سے کوئی فرق محسوس نہیں کیا۔ مارفیا وقت کو طویل کر دیتی ہے۔ ایمل نائٹریٹ سے وقت طویل ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے سونگھنے کے بعد ممکن ہے معمول سے بھی کم وقت ہو جائے۔ ایتھر اور کلوروفارم سے مدت بڑھ جاتی ہے؛

بعض بیماری کی حالتوں میں یہ وقفہ فطرتاً طویل ہو جاتا ہے؛

حرکت کے دبانے میں (مثلاً جبڑے کے عضلہ کو انقباض سے باز رکھنے میں) جو وقفہ صرف ہوتا ہے وہ تقریباً اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے پیدا کرنے میں صرف ہوتا ہے؛

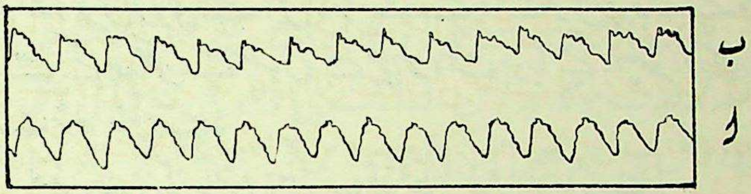
زمان ردعمل پر بہت محنت کی گئی ہے میں نے اس کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ بیان کیا ہے۔ یہ ایسا کام ہے جو خصوصیت کے ساتھ صابر اور صحت پسند اذہان انجام دے سکتے ہیں اور وہ اس موقع سے فائدہ اٹھانے سے قاصر نہیں رہے ہیں؛

دماغ کی دموی درآمد

اب جو بات ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے وہ دوران خون کی وہ تبدیلیاں ہیں جو دماغی فعلیت کے ساتھ ہوتی ہیں؛

قشر دماغ کے ہر حصہ میں یہ بات ہے کہ جب اس کو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور تنفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبے زیادہ ذکی الحس ہوتے ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آتی ہے میسو نے اپنے آلہ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۲۳ خفیف ترین جذبہ بھی

بازوؤں کے کھچنے کا موجب ہوتا ہے چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے معمل میں داخل ہونے سے موضوع کے بازو فوراً کھچ گئے۔ موضوع کو اسی چیز پر لٹایا گیا جس کا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی اور اگر ٹانگوں کی طرف زیادہ ہوتا تو یہ اس طرف جھک جاتی۔



شکل نمبر ۲۳ - ضربات نبض کا خاکہ - ا دماغی سکون کی حالت ہیں - ب دماغی عمل کی حالت ہیں (از میسو) کو

جس وقت موضوع کوئی ذہنی فعل انجام دیتا ہے تو اس کے سر کی طرف کا سرا جسم میں خون کی تقسیم کی بنا پر جھک جاتا ہے لیکن ذہنی فعلیت کے وقت دماغ کی طرف خون زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کئے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن کے ذریعہ سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھچوا کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع کو مخاطب کیا جاتا یا جب وہ فاعلانہ طور پر سوچتا تو اس کے جمجمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا۔ مثلاً زبانی کوئی حساب کا سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو خون کی اس مقدار میں فوراً تغیر ہو جاتا ہے جو دماغ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعتاً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا

خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس کے اس وقت ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے اس میں ایک خفیف سی جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی؏

دماغ میں خون کی آمد میں جو تغیرات مشاہدہ میں آتے ہیں ان کا تنفسی تغیرات سے کوئی تعلق نہ تھا، اور ان سے ذہنی فعلیت فوراً بڑھ جاتی تھی۔ ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ وہ نظام نہایت ہی نازک ہے جس کے ذریعہ دورانِ خون دماغی فعلیت کی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے یہ قشرِ دماغ کے ہر حصہ کی طرف اس کے مصروفِ عمل ہونے کی حالت میں ہوتا ہو۔ مگر اس کے متعلق ہم کو معلوم کچھ نہیں ہے۔ مجھے اس کے کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ عصبی مادہ کی فعلیت اصلی مظہر ہے اور خون کا جوش اور صعود ثانوی نتیجہ ہے اکثر مشہور مصنف کہتے ہیں کہ گویا باہر کی طرف کا یہ دوسرا راستہ ہے۔ مگر جیسا کہ پروفیسر ایچ این مارٹن نے کہا "اس اعتقاد کی کوئی عضویاتی بنیاد نہیں ہے بلکہ یہ تو جو کچھ ہم کو خلایائی زندگی کے متعلق معلوم ہے اسکے براہ راست مخالف ہے۔ یہ سچ ہے کہ مزمن مرض کی وجہ سے جو خون ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اسکے ثانوی نتائج ہو سکتے ہیں مگر وہ اجتماعات خون جن پر ہم غور کر رہے تھے وہ دماغی خلایا کی فعلیت سے وعائی حرکی شنفیری کے اضطراری تطابق کی بنا پر ہوتے ہیں اور بلاشبہ اسی قدر پیچیدہ ہے جسقدر کہ وہ شنبری ہوتی ہے جو کسی عضلہ یا غدہ کے خلایائی عمل کے ساتھ اسمیں خون پہنچاتی ہے"؏

نیند کی حالت میں دماغ کی جانب دورانِ خون میں جو تغیرات ہوئے ہیں ان کے متعلق میں اس کے خاص باب میں گفتگو کروں گا؏

دماغی حرارت

دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے دماغ سے حرارت بھی خارج ہوتی ہے۔ اس جہت میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس لومبارڈ نے ۱۸۶۶ء میں کام کیا ہے۔ ڈاکٹر لومبارڈ کی جدید ترین یادداشتوں میں ۶۰۰۰ سے زائد مشاہدات داخل ہیں۔ انھوں نے تغیرات کا نہایت اعلیٰ درجہ کے تھرمامیٹروں اور بجلی کی سوئیوں سے مشاہدہ کیا ہے جو

انسانوں کے سر کی جلد سے ملا کر رکھی گئیں تھیں انکی تحقیق ہے کہ انسان جس قسم کا بھی دماغی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا بہ آواز اور ان کے خاص جذبی ہیجانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے جو شاذ و نادر ہی ایکسو درجہ فرین ہیٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔ حرارت کی زیادتی اکثر حالتوں میں دماغ کے وسط میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ نظم کو زور زور سے پڑھنے کے نسبت آہستہ پڑھنے میں حرارت میں زیادہ اضافہ ہوتا تھا۔ ڈاکٹر لومبارڈ اس کے متعلق یہ توجیہ کرتے ہیں کہ آہستہ پڑھنے میں توانائی کا ایک زائد حصہ جو زور سے پڑھنے میں عصبی اور عضلی قوت میں منتقل ہو گیا تھا گرمی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی نظریہ قائم بھی کرنا ہے تو میری رائے میں تو یہ ہونا چاہئے کہ آہستہ پڑھتے وقت گرمی کی زیادتی کی وجہ وہ باز رکھنے والے اعمال ہیں جو زور سے پڑھتے وقت موجود نہیں ہوتے۔ ارادہ کے باب میں ہم دیکھیں گے کہ سادہ مرکزی عمل جب ہم سوچتے ہیں تو ہم کو بولنے پر آمادہ کرتا ہے۔ خاموشی سے خیال کرنے میں ایک روک کی اور ضرورت ہوتی ہے۔ ۱۸۷۰ء میں شف صاحب نے اس موضوع کو لیا اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں تاکہ تھرمامیٹروں کے جلد کے پاس رکھنے سے جلد کے وعائی تغیرات کی بنا پر غلطی کا امکان جو ہوتا ہے وہ نہ رہے۔ جب ان کو سوئیوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے مختلف حسوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حسوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے۔ کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اس کی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا۔ لیکن جب کاغذ پر گوشت کی ایک بوٹی چپکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا اور دیگر اختبارات سے شف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اس قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا ہے کہ جس قسم کی

حس بھی پیدا کی جائے دونوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ ڈاکٹر آر ڈبلیو امینڈون نے اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی جو عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے نہایت ہی عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور وقوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبے عمدہ نقطۂ ماسک رکھتے ہیں اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فرنیٹ سے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبے ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن سے فریر اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر انھیں حرکات کو منسوب کیا ہے۔ صرف یہ کھوپری کا زیادہ حصہ گھیر لیتے ہیں ؛

فاسفورس اور فکر

دماغی فعلیت کے ساتھ کیمیاوی عمل ہونا ضروری ہے لیکن اس کی صحیح نوعیت کے متعلق قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ کالسٹرین اور کریٹین دونوں ایسی چیزیں ہیں جو خارج ہوتی ہیں اور دونوں دماغ کے اندر پائی جاتی ہیں۔ یہ موضوع دراصل نفسیات سے نہیں بلکہ کیمیا سے تعلق رکھتا ہے اور میں اس کو یہاں صرف اس لئے بیان کرتا ہوں کہ دماغی فعلیت اور فاسفورس کے تعلق کے متعلق جو ایک مشہور مغالطہ ہے اس کے متعلق ایک حرف کہہ دوں۔ اگر فاسفورس نہ ہو تو فکر نہ ہو سنہ ۱۸۶۰ء میں جرمنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا کہ اور تمام کیمیاوی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کیا جائے۔ یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہے کہ اگر پانی نہ ہو تو فکر نہ ہو کیونکہ اگر دماغ یک لخت خشک ہو جائے یا اس میں نمک نہ رہے تو فکر اسی طرح ختم ہو جائیگا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے۔ امریکہ میں فاسفورس کے مغالطہ نے پروفیسر ایل ایکسیز کے اس مقولے (اب نہیں معلوم کہ یہ صحیح طور پر منسوب کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین

ہوتے ہیں، کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب کے سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے ثابت کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت میں پیشاب سے معمول سے کم فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضمحلال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ فاسفورس کو ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی دوا ہے۔ لیکن جسم کے اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ بریں یہ مفید بھی بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے؛

جو فلاسفہ فاسفورس کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتی ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کالسٹرین کریٹین انتھین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں۔ جس حد تک ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر تھیلی کا غدود ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں جس کا کسی طرح سے بھی اس چشمۂ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ہمراہ ہوتا ہے۔

عام دماغی عضویات کی ایک خصوصیت باقی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ سب سے اہم خصوصیت ہے۔ میرا مطلب اس سے دماغ کی عادات اکتساب کرنے کی قابلیت سے ہے لیکن اس پر میں علیحدہ باب میں بحث کرونگا۔

باب ۴

عادت

جب ہم جاندار مخلوقات کو خارجی زاویۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں تو جو چیز ہمکو سب سے پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ یہ کہ یہ عادتوں کے پلندے ہوتے ہیں۔ وحشی حیوانات میں روزمرہ کا معمول پیدائش کے وقت سے ہی اس کی فطرت میں ہوتا ہے۔ اہلی جانوروں اور خصوصاً انسان میں یہ بڑی حد تک تربیت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ جن عادتوں کے خلقی رجحان ہوتے ہیں ان کو جبلتیں کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو جنھیں اکثر اشخاص تربیت کی بنا پر کرتے ہیں افعال عقلی کہا جاتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عادت زندگی کے بہت بڑے حصے کو محیط ہے، اور جو شخص ذہن کے خارجی مظاہر کے مطالعہ میں مصروف ہے، اس کو شروع ہی میں اس کی تعریف کر لینی چاہیئے اور اس امر کو واضح طور پر متعین کر لینا چاہیئے کہ اس کی حدود کیا ہیں؟

عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبیعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور اٹل عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف عنصری قسمیں اپنے اعمال و رادت میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادتیں

اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں، حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص کی جبلتوں میں واقعات کے لحاظ سے تغیر ہو جاتا ہے۔ سالماتی فلسفہ کی رو سے تو مادہ کے ہر عنصری ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار کی عادتیں بدل سکتی ہیں، کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور خارجی قوت یا داخلی تناؤ سے ہر گھنٹے میں وہ ہیئت ایک دوسری شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور ذراتی بھی ہو سکتی ہے جس طرح لوہے کی سلاخ میں بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا ربڑ آتش گیر ہو سکتی ہے یا پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتہً سست ہوتی ہیں۔ ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیر کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر نہیں ہوتی۔ ایسی شے پر نسبتہً پائیدار حالت ایک نئی قسم کا مجموعہ عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی شکل پذیری کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے بلا تامل ہم اس کو اپنا مقدمہ اول بنائے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں مظہر عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے جس کے یہ اجسام بنے ہوئے ہوتے ہیں؛

اس لئے فلسفہ عادت طبیعیات کا ایک باب ہے نہ کہ عضویات و نفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنفین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادت درحقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ یہ اکتسابی عادات کے مماثل غیر ذی روح مادہ کی

عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیو لیون ڈی مونٹ (جن کا مضمون عادت پر شاید سب سے زیادہ فلسفیانہ بیان ہے جو اب تک شائع ہوا) لکھتے ہیں:-

"اس امر سے ہر شخص واقف ہوگا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اس کے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور یہ تغیر اس کی ایک نئی عادت ہو جاتی ہے۔ قفل کچھ دنوں کے استعمال کے بعد اچھی طرح پھرتا ہے۔ ابتداءً اس کی ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی منظہر عادت ہے۔ مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ بچت عادت کی نوعیت اصلی کی بناء پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایک نتیجہ کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے علت خارجی کی کم مقدار کی ضرورت ہوتی ہے۔ سارنگی کے سُر عمدہ بجانے والے کے ہاتھ میں بہتر ہو جاتے ہیں کیونکہ لکڑی کے ریشے ایسی عادات ارتعاش پیدا کر لیتے ہیں جو ہم آہنگی کے علائق کے مطابق ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے قابل ماہرین فن کے آلات کی قدر و منزلت بہت ہوتی ہے۔ پانی بہتے بہتے اپنے لئے راستہ بنا لیتا ہے جو اس کے بہاؤ کے ساتھ گہرا اور وسیع ہو جاتا ہے۔ بہاؤ کے کچھ عرصہ رک جانے کے بعد جب پھر یہ جاری ہوتا ہے تو پھر اسی راستے کو اختیار کر لیتا ہے جو اس نے پہلے ہٹایا تھا۔ یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیا کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستے بنالتے جاتے ہیں اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی تہیجات ہوتے ہیں تو ان حیاتی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے"!

کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں ہے۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت چھلن جلن سردی گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہوگا۔ جس پٹھے میں ایک دفعہ موچ آگئی ہو جو پٹھا ایک بار اتر گیا ہو اس میں موچ آجانے اور اس کے

اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دورہ پڑ چکا ہے جو انفی پردے زکام کے مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حملہ ہوگا تو ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوگا۔ حتیٰ کہ علالت صحت کی مستقل جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اگر دوا کے زور سے چند حملے روک دئے جاتے ہیں تو پھر قوت عود کر آتی ہے اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی وجع اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبتہً ظاہر امثلہ کو لو دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں یا جنھیں محض غصے کی شکایت یا چڑچڑے پن کی عادت ہوتی ہے، ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقۂ علاج کس قدر مفید ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں جو ایک بار غلط راستے پر لگا دئے گئے تھے؛

کیا ہم اس امر کا تصور کر سکتے ہیں کہ ایسے اعضا کے داخلی طبیعی تغیرات کس قسم کے ہو سکتے ہیں جن کی عادتوں نے اس طرح نئے راستے قائم کر لئے ہوں۔ بہ الفاظ دیگر کیا ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کس قسم کے میکانیکی واقعات پر "تغیر عادت" کی ترکیب جب اس کو نظام عصبی پر استعمال کیا جاتا ہے، حاوی ہوتا ہے۔ یقیناً اس کا ہم کوئی واضح و متعین تعقل نہیں کر سکتے۔ لیکن ہمارا جو معمولی حکمی طریقہ ہے کہ ہم نہفتہ مکثراتی واقعات کی مرئی مادی اشیا کی تمثیل پر تفسیر کر لیا کرتے ہیں اس سے ہم آسانی کے ساتھ ان اعمال کا جو طبیعی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں مجرد اور عام خاکہ تیار کر سکتے ہیں۔ اور جب ایک بار کسی قسم کی میکانیکی تفسیر کا امکان ثابت ہو جاتا ہے تو علم میکانیک اپنی موجودہ حالت میں اس معاملہ پر اپنی ملکیت کا نشان لگا دیگا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہوگا کہ کبھی نہ کبھی اس معاملہ کی صحیح میکانیکی توجیہ دستیاب ہو جائیگی؛

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانیکی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا

ان قوتوں میں کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اور اعضا متاثر ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں اول تو خون کے ذریعہ سے، دوسرے عصبی سروں کے ذریعہ۔ قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروں ہی کے متغیر تموج ہوتے ہیں۔ جب تموج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے۔ اب جو کچھ یہ تموج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے تموجات آ کر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح (مثلاً گنگنانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت) میکانیکی اعتبار سے اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی، اور اگر تشریحاً اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئیگا۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چلکر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کرینگے اسی نقطۂ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطراری راستوں کی بنا پر عصبی مرکزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منتظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو مسلسل طور پر متہیج کر دیتا ہے یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے مہیج بن جاتا ہے یہانتک کہ آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔ دشوار میکانیکی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک سادہ انعکاس یا راستے کے ایک نظام عصبی میں ابتداً بننے کی کیونکر توجیہ کی جائے۔ یہاں بھی اور بہت سی صورتوں کی طرح سے یہ پہلا فیر ہوتا ہے۔ کیونکہ کل نظام عصبی ایسے راستوں کا نظام ہے جو حسی آغاز سے عضلاتی یا غددی دوسرے انجام تک جاتے ہیں۔ ایک عصبی تموج جب ایک راستہ سے گذر چکتا ہے تو اس کے متعلق یہ توقع کیجا سکتی ہے کہ یہ اور راستوں کے

قوانین پر عمل کریگا جن کو ہم مانتے ہیں اور پہلے سے زیادہ واضح و قابل گذر ہو جائیگا۔ اور ہر بار جب اس پر یہ تموج گذریگا تو اس کا اعادہ ہوگا۔ جن مزاحمتوں نے اس کو پہلے راستہ بننے سے روک رکھا ہوگا وہ ایک ایک کرکے رفتہ رفتہ صاف ہو جاتی ہیں یہانتک کہ آخرکار یہ ایک باقاعدہ گذرگاہ بنجائے گا۔ یہی ہمیشہ اس حالت میں ہوتا ہے جہاں ٹھوس یا سیال چیزیں ایک راستے پر سے گذرتی ہیں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس حالت میں جبکہ گذرنے والی شے محض ترتیب نو کی ایک لہر ہوتی ہے اور ایسے مادہ میں سے گذرتی ہے جو اپنی جگہ سے ہٹتا نہیں بلکہ محض اس میں کیمیاوی تغیر ہو جاتے ہیں یا ایک جگہ گھوم جاتا ہے یا ایک خط میں مرتعش ہو جاتا ہے ایسا کیوں نہ ہو۔ عصبی تموج کے متعلق سب سے زیادہ معقول اور سمجھ میں آنے والے جو نظریات ہیں وہ اس کو کچھ اس قسم کی ترتیب نو کی لہر کا گذرگاہ بتاتے ہیں، اگر راستہ کے مادہ کا صرف ایک جزو از سر نو ترتیب پائے اور آس پاس کے حصوں میں کوئی تغیر نہ ہو تو یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان کا جمود ایسے رگڑ کی کیونکر مزاحمت کر سکتا ہے اور اس کے توڑنے اور اس پر غالب آنے کیلئے ترتیب نو کی بہت سی لہروں کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ اگر ہم خود راستے کو عضو کہیں اور ترتیب نو کی لہر کو فعل تو ظاہر ہے کہ وہ صورت ہوگی جو فرانسیسی کے مشہور ضابطے سے ظاہر ہوتی ہے (وہ عمل جو عضو کیلئے موزوں ہوتا ہے)

پس اس امر کا تخیل کرنے سے کوئی بات سہل تر نہیں ہے کہ کس طرح سے جب ایک تموج ایک بار ایک راستے سے گذر چکتا ہے تو دوسری بار اس کا اس راہ سے گذرنا سہل تر ہو جاتا ہے۔ مگر کونسی شے اس کو پہلی بار گذر جانے دیتی ہے۔ اس سوال کا جواب دیتے وقت ہم صرف نظام عصبی کے عام تعقل سے کام لے سکتے ہیں کہ یہ مادہ کا ایک تودہ ہے جس کے مختلف اجزا متواتر مختلف تناؤ کی حالت میں رہتے ہیں اور ہر وقت اپنی حالتوں کے مساوی کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو نقطوں کے مابین یکسانی جس راستے سے کبھی ہوا ابتداءً بہت دشوار معلوم ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ اس نظام کا ایک نقطہ

فی الحقیقت یا بالقوہ بہت سے راستوں سے ہو سکتا ہے اور چونکہ تغذیہ کے عمل میں تغیرات ہو سکتے ہیں اس لئے ممکن ہے اکثر اوقات راستے رک جایا کریں اور تموجات کو غیر معمولی راستوں سے گذرنا پڑے۔ اس قسم کا غیر معمولی راستہ نیا راستہ ہوگا جس پر اگر متواتر سفر ہو تو نئی معکوس قوس کی ابتدا ہو جائیگی۔ یہ سب غایت درجہ مبہم ہے اور اسکے معنی یہ کہنے سے کچھ زیادہ نہیں ہیں کہ نیا راستہ ایسے اتفاقات سے قائم ہو سکتا ہے جو عصبی مادہ میں پیش آسکتے ہیں۔ لیکن یہ مبہم ہونے کے باوصف ہماری حکمت کا اس بارے میں آخری لفظ ہے؛

یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بیجان مادہ کے تغیرات کی نسبت بہت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ مسلسل طاقت پہنچاتا رہتا ہے۔ بعض اوقات وہ اصل ساخت کو تقویت دینے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک جاتے ہیں اور اس وقت ہم اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے۔ لیکن ایک یا دو دن کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں اس کام کے کرنے کی جو قوت پیدا ہو جاتی ہے وہ بعض اوقات خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرنا سردی اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں؛

ڈاکٹر کارپینٹر لکھتے ہیں۔

"اس بات کا عام طور پر تجربہ ہوتا ہے کہ خاص رجحانات پیدا کرنے کے لئے ہر قسم کی تربیت اس وقت زیادہ موثر بھی ہوتی ہے اور اس کا اثر بھی زیادہ پائیدار ہوتا ہے جب یہ بجائے جوانی کے جسم کے نشو و نما کے زمانہ دیجاتی ہے۔ اس قسم کی تربیت کا نتیجہ عضو کے اس رجحان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نشو و نما اس حالت کے مطابق ہوتا ہے جس طرح اس سے کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً جو لوگ شروع سے

ورزش اور جمناسٹک کرتے رہتے ہیں ان کے خاص خاص عضلات کی جسامت بڑھ جاتی ہے مفاصل میں انتہا درجہ کی چستی اور لچک پیدا ہو جاتی ہے۔ جسم کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس کی تعمیری فعلیت کل دوران زندگی میں اتنی ہو جتنی کہ دماغ کے عنقودی مادہ کی ہوتی ہے۔ یہ بات اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں خون بیحد جاتا ہے۔ یہ بھی ایک نہایت اہم واقعہ ہے کہ عصبی جوہر اپنی اصلاحی قوت کے اعتبار سے بھی ممتاز ہوتا ہے۔ کیونکہ جہاں اور ریشوں کے نقصانات (مثلاً عضلی ریشوں کے) جو اپنی مخصوص ساخت اور افعال سے ممتاز ہوتے ہیں، ان کی اصلاح و تلافی ادنیٰ اور کم مخصوص مادہ سے ہوتی ہے، برخلاف اس کے کہ عصبی جوہر کی اصلاح اس طرح ہوتی ہے کہ پورا ریشہ ہی از سر نو پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ بھرتے ہوئے زخم تازہ جلد کی یا ایسی جلد کی حسیت سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دی گئی ہو اور جو کچھ عرصے تسلسل اعصاب میں خلل پڑ جانے کی وجہ سے بے حس ہو گئی ہو۔ اس از سر نو پیدائش کی سب سے زیادہ عجیب و غریب مثال ایم براؤن سیکوارڈس کے اختبارات کے نتائج کی ہے جو انھوں نے نخاع کے تدریجی عود کے متعلق اس کے بالکل ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے کے بعد کئے ہیں۔ اور یہ اس طرح سے ہوا ہے کہ اس سے کل یا نخاع کے نچلے حصے اور ان اعصاب کی جو اس سے نکلتے ہیں از سر نو پیدائش کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ مقطوعہ سطحوں کا جڑ جانا۔ از سر نو پیدائش اس تعمیری تغیر کا ایک خاص مظہر ہے جو نظام عصبی میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ عقل کی آنکھ پر یہ بھی اسی طرح سے ظاہر ہے کہ اس کی ذاتی فعلیت سے جو عصبی ریشے ضائع ہوتے رہتے ہونگے ان کی جگہ بھی نئے ریشے پیدا ہوتے ہونگے، جس طرح کہ احساس کی آنکھ پر یہ روشن ہے کہ اس قسم کی اصلاح و تلافی ایسے مادہ کے نقصان کو پورا کرتی ہے جس کو بیماری یا ضرب وغیرہ سے گزند پہنچ جاتی ہے“۔

اب ہم نظام عصبی کی اس مسلسل اور فعلی تجدید میں اس عام اصول کے ساتھ ایک نہایت ہی نمایاں مطابقت دیکھتے ہیں جو کل جسم کے تغذیہ سے

ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ اولاً تو یہ ظاہر ہے کہ ایک خاص نمونہ کی ساخت کی پیدائش کا رجحان ہوتا ہے اور یہ نمونہ محض نوع ہی کا نہیں ہوتا" بلکہ اکثر اوقات اس کی ایک خاص صورت ہوتا ہے جسکی خصوصیت والدین میں سے ایک یا دونوں میں موجود ہوتی ہے۔ مگر یہ نمونہ زندگی کے ابتدائی ایام میں خاص طور پر یہ تغیر قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے جسمیں نظام عصبی (اور خصوصاً دماغ) کی فعلیت بہت زیادہ ہوتی ہے، اور تعمیری عمل بھی اسی اعتبار سے بہت سریع ہوتا ہے۔ اس تغیر پذیری کا اظہار اس مشینری کی پیدائش سے ہوتا ہے جس سے ثانوی از خود ہونے والی حرکات مقرر ہو جاتی ہیں، اور جو انسان میں ان حرکات کی جگہ لے لیتی ہیں جو اکثر حیوانوں میں خلقی ہوتی ہیں اور ادراک حسی کی ان اشکال کا اکتساب ہوتا ہے جو اور حیوانوں میں واضح طور پر جبلی ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس کے متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اس تربیت نفس کے دوران میں ایک نئی عصبی مشینری کا نشو و نما ہوتا ہے جو اس عصبی مشینری کے مطابق ہوتی ہے جس کو ادنیٰ حیوانات اپنے والدین سے میراث میں پاتے ہیں۔

پس تعمیر نو جو جسم کی بقا کے لئے ضروری ہے اور جو اس زمانے میں خاص سرعت کے ساتھ ہوتی ہے، اس کے نقشہ میں ہر وقت تغیر ہوتا رہتا ہے اور اس طریق پر اس کا وہ تمام حصہ جو حس و حرکت کی خارجی زندگی کی نگرانی کرتا ہے اور جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے جوانی کی عمر میں ان عادتوں کا مظہر بنجاتا ہے جو انسان نے نشو و نما کے زمانہ میں اکتساب کی ہیں۔ ان عادات میں سے بعض نسل میں عام طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو افراد کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ پہلی قسم کی عادات (مثلاً سیدھا کھڑا ہو کر چلنا) عام طور پر اکتساب کی جاتی ہیں سوائے ان حالتوں کے کہ کوئی جسمانی نقص مانع ہوتا ہے۔ دوسری قسم کی عادات کے لئے خاص قسم کی تربیت ضروری ہوتی ہے اور جو عموماً جس قدر جلد شروع کیجاتی ہے اتنی ہی موثر ہوتی ہے (جیسا کہ ان کمالات میں نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے جن میں ادراکی اور حرکی قوتوں کی ایک ساتھ تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب نشو و نما کے زمانہ میں یہ اس طرح ترقی کر جاتی ہے کہ جوان ہو کر وہ انسان کی ساخت کا جزو بنجائے تو اکتسابی مشینری اسکے

بعد سے معمولی تغذیہ کے اعمال سے باقی رہتی ہے اور طویل تعطل کے بعد بھی جب ضرورت ہوتی ہے تو عمل کرنے کے لئے تیار رہتی ہے۔

"جو بات حیوانی زندگی کی عصبی مشنیری کے متعلق اس قدر وضاحت کے ساتھ صحیح ثابت ہوئی ہے وہ اس زندگی کے متعلق بھی صحیح ہی ہو سکتی ہے جو ذہن کی خود حرکتی زندگی کی نگرانی کرتی ہے۔ کیونکہ (جیسا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ) نفسیات کے مطالعہ سے اس سے زیادہ اور کوئی یقینی نتیجہ مرتب نہیں ہوا ہے کہ ذہنی عمل میں بعض یکسانیاں ہیں جو جسمانی عمل کے اس قدر مطابق ہیں کہ ان کے اندرونی تعلق کو احساس و فکر کی مشین سے ظاہر کیا جا سکتا ہے جو اسی قسم کے حالات میں حس و حرکت کے ساتھ عمل کرتی ہے۔ نفسیات کے اصول ایتلاف اور عضویات کے اصول تغذیہ محض اس عام طور پر مسلمہ حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں (اول الذکر ذہنی اصطلاحات ہیں اور آخر الذکر دماغی اصطلاحات ہیں) کہ ذہنی عمل کا کوئی سلسلہ جس کا اکثر اعادہ ہوا ہو اپنے آپ کو مستقل و پائیدار بنانے پر مائل ہوتا ہے اس وجہ سے ہم اپنے آپ کو خود بخود ان چیزوں کے فکر احساس و عمل پر آمادہ پاتے ہیں جن کا ہم انھیں حالات میں پہلے فکر و احساس کر چکے ہیں یا جن پر ہم عمل کر چکے ہیں، بغیر اس کے کہ ہمارے محسوس طور پر کوئی غرض پیش نظر ہو یا ہم کو نتائج کا پہلے سے اندازہ ہو۔ کیونکہ دماغ کو اس عام اصول سے کہ جسم کا ہر حصہ اپنے آپ کو اس طرز کے مطابق کرنے پر مائل ہوتا ہے جس کے مطابق یہ عمل کرنے کا عادی ہوتا ہے مستثنے کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ یہ رجحان عصبی کل پرزوں میں خاص طور پر قوی ہوگا، کیونکہ یہ مسلسل تازہ ہوتے رہتے ہیں جو ان کے فعل کا اصلی سبب ہے۔ اس بات میں بمشکل شک کی گنجائش ہے کہ تصوری شعور کی ہر حالت جو یا تو بہت قوی ہو یا جس کا عادتاً اعادہ ہوتا رہتا ہو دماغ پر ایک عضوی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہی حالت آئندہ کسی وقت ایسے اشارہ کے جواب میں جو اس کے تہییج کرنے کے لئے موزوں ہوتا ہے پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ ابتدائی زمانہ کے ایتلاف کی قوت کو اس قدر عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل

بن گئی ہے۔ اور یہ اس عضویاتی اصول کے بالکل مطابق ہے، کہ نشو ونما کے زمانہ میں دماغ کی تعمیری فعلیت رہبری کے اثرات سے متاثر ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتی ہے یہی وجہ ہے جو شے اوائل عمر میں حفظ کر لی جاتی ہے وہ گویا کہ دماغ پر نقش ہو جاتی ہے اس کے نقش کبھی محو نہیں ہوتے اگرچہ اس کا شعوری حافظ بالکل مٹ چکا ہو کیونکہ عضوی تغیر ایک بار نامی دماغ میں قائم ہو جاتا ہے تو یہ معمولی ساخت کا جزو بنجاتا ہے اور تغذیہ اس کو برابر باقی رکھتا ہے یہاں تک کہ ممکن ہے یہ زندگی کے آخر تک زخم کے نشان کی طرح باقی رہے۔”

ڈاکٹر کارپنیٹر کے اس جملہ نے کہ ہمارا نظام عصبی ان طریقوں کے مطابق نشو ونما پالیتا ہے جنکے مطابق اس سے کام لیا جاتا ہے فلسفہ عادت کو گویا کوزے میں بند کر دیا ہے۔ اب ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ عملی طور پر یہ اصول انسانی زندگی پر کیونکر منطبق ہوتا ہے ؎

اس کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ عادت ایک نتیجہ حاصل کرنے کے لئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے ان کو سادہ وصحیح اور تکان کو کم کر دیتی ہے ؎

“پیانو کا مبتدی پردے کو دبانے کے لئے صرف انگلیوں ہی کو اوپر نیچے نہیں کرتا بلکہ اپنے کل ہاتھ بازو اور کل جسم کو بھی حرکت دیتا ہے خصوصاً اس کے سب سے کم سخت حصے یعنی سر کو اس طرح حرکت دیتا ہے کہ گویا وہ اس سے کنجی کو بھی دبادیگا پیٹ کے عضلات بھی اکثر منقبض ہوتے ہیں لیکن زیادہ تر تسویق کا یقین ہاتھ اور ایک انگلی کی حرکت سے متعین ہوتا ہے۔ اولاً اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ انگلی کی حرکت ہی ایسی ہوتی ہے جس کا خیال ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی حرکت اور کنجی کی حرکت ہی کے ہم مع اس نتیجہ کے جو اس کا کان پر مرتب ہوتا ہے اوراک کی کوشش کرتے ہیں۔ جس قدر کثرت سے اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے اسی قدر سہولت کے ساتھ حرکت وقوع میں آتی ہے کیونکہ جو اعصاب اس میں مصروف ہوتے ہیں ان کی قوت نفوذ بڑھ جاتی ہے ؎”

“لیکن جس قدر سہولت کے ساتھ حرکت واقع ہوتی ہے اسی قدر خفیف

مہیج کی اس کے عمل میں لانے کے لئے ضرورت ہوتی ہے، اور جس قدر مہیج خفیف ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اس کا اثر صرف انگلیوں تک محدود رہتا ہے؛

“اس طرح ایسی تسویق جو ابتداءً اپنا اثر کل جسم میں پھیلا دیتی تھی یا کم از کم اس کے بہت قابل حرکت حصوں کو متاثر کر دیتی تھی رفتہ رفتہ ایک خاص عضو تک محدود ہو جاتی ہے جس میں یہ چند محدود عضلات میں انقباض پیدا کرتی ہے۔ اس تغیر میں وہ افکار و ادراکات جن سے تسویق کا آغاز ہوتا ہے رفتہ رفتہ حرکی اعصاب کے ایک خاص مجموعہ سے اعلیٰ تعلق پیدا کر لیتے ہیں”؛

“ہم پھر اس تشبیہ کی طرف لوٹتے ہیں جو کم از کم جزوی طور پر صادق آتی ہے۔ دماغ کو بدرو کا ایک نظام خیال کرو جو بہ حیثیت مجموعی بعض خاص عضلات کی طرف مائل ہے لیکن اس طرف پانی کا راستہ کسی حد تک رکا ہوا بھی ہے۔ اس حالت میں پانی کی روانی بہ حیثیت مجموعی اس سمت کی نالیوں کو پر کریگی اور اس راستہ صاف کرنا چاہے گی لیکن اگر ان نالیوں کو اچانک پر کر دیا جائیگا تو قبل اس کے کہ پانی اپنے راستہ سے بہہ نکلے یہ ہر طرف کو کناروں پر سے بہہ جائیگا۔ لیکن اگر پانی کی روانی معمولی ہو تو یہ صرف اپنے راستے ہی سے بہیگا؛

یہی واقعہ پیانو بجانے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جونہی اس کی تسویق جو رفتہ رفتہ اپنے آپ کو عضلات کے مجموعہ تک محدود رکھنا سیکھ چکی ہے شدید ہوتی ہے یہ بڑے عضلی حلقوں کی طرف بہہ جاتی ہے۔ وہ معمولاً اپنی انگلیوں سے بجاتا ہے اور اس کا جسم سکون کی حالت میں رہتا ہے۔ لیکن جونہی وہ گھبرا جاتا ہے تو اس کا کل جسم حرکت کرنے لگتا ہے وہ اپنے سر اور دھڑ کو خاص طور پر حرکت دیتا ہے گویا یہ بھی ایسے عضو ہیں جن سے کہ وہ کنجیوں کو دبانا چاہتا ہے”؛

انسان ان امور کے انجام دینے سے جنکے انجام دینے کا اسکے عصبی مرکزوں میں پہلے سے انتظام ہوتا ہے، بہت زیادہ امور کے انجام دینے کا رجحان رکھتا ہے۔

حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت افسوسناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے کہتے ہیں کہ

“اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف مائل کرنا پڑتا تو ظاہر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی۔ ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مصروف رہتا ہے اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت اور توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار ہوتا جتنا کہ بچہ کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے علاوہ بریں وہ اپنی ان کوششوں سے تھک کر چور ہو جایا کرتا خیال کرو بچہ کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور پھر دیکھو وہ کس قدر سہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے کہ اسمیں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ جہاں ثانوی ہی از خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکان کے ہو جاتے ہیں اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطراری حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہو تو یہ لغو قسم کا حرام مغز ہوگا۔ انسان جبتک تندرست ہے اسوقت تک اس قسم کے خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔”

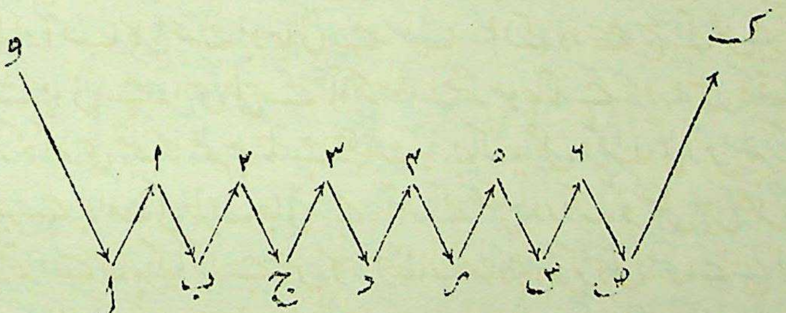
دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کے لئے ضروری ہوتی ہے کم ہو جاتی ہے۔ اس کو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے ا۔ ب ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔ حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ ا کے واقع ہوتے ہی

اس طور سے سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے کہ گویا ایک زنجیر میں بندھے ہوں۔ جب ہم چلنا، گھوڑے کی سواری، تیرنا، برف پر چلنا، ہارمونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہم کو ہر لمحہ پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری اور لمحی علامت سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ شکاری پرندے کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کی خفیف سی چمک ہوتی ہے اور شمشیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پر یوں ہی ایک نظر پڑی اور پیانو بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں، بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی صدری اتارنے کے بعد گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست کے دروازے پر پہنچکر جیب سے کنجی نہ نکالی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے جاتے ہیں، لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے۔ پہلے چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روزمرہ کی چیزیں عادتاً کرتا ہے، مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد ہی الماری کا کھولنا وغیرہ۔ لیکن ان امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت کم خبر ہوتی ہے۔ یکایک کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پائنچہ وہ پہلے پہنتا ہے۔ اس کو پہلے ذہن میں اسی فعل کا اعادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت ہوتا ہے، فعل ہو جاتا ہے۔ یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے کہ میرے دُہرے دروازے کا پہلے کونسا دریچہ کھلتا ہے۔ دروازے کا کونسا در پہلے کھلتا ہے۔ میں ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے صاف کرتا ہے۔ با ایں ہمہ

یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اس کی ترتیب پہلے سے متعین ہوتی ہے ؛

ان نتائج کو ہم مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں ؛

عادتی فعل میں جو شے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی ہوتا ہے اس کی رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور اور ادراک و ارادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادتی عمل میں محض حس رہبری کے لئے کافی ہوتی ہے، اور دماغ و ذہن کے اعلےٰ طبقات مقابلۃً آزاد رہتے ہیں۔ اس کی مندرجۂ ذیل شکل سے وضاحت ہو جائیگی ؛



شکل نمبر ۲۴

فرض کرو کہ ا۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔ عضلی انقباضات کے ایک عادتی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ان حسوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں جیسے بالعموم ان حصوں میں ہونگی جو حرکت کرینگے۔ لیکن یہ آنکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہمکو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں جب

ا۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔ کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حس پر اس کا ذہن علیحدہ توجہ کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں، پسند کرتے ہیں ترک کرتے اور پھر اختیار کرتے ہیں اور آئندہ حرکت کا حکم تدبر اور تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس عادتی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے حکم آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورۂ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا ہے۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کی کسی عادتی شرط کے ادراک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جوں ہی شعور سے حرکت ا کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراراً ب کا باعث ہو جاتی ہے۔ ب ا کے واسطے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ عمل حرکت کی اس لہر کے مشابہ ہے جو امعا کی طرف جاتی ہے۔ آخر کے عقلی ادراک کو شکل میں ص کے نتیجہ سے ظاہر کیا گیا ہے جس کا استحضار تصوری مرکزوں کس سے حسی خط سے اوپر ظاہر کیا گیا ہے۔ حسی ارتسامات ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶ ان سب کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان کا مقام تصوری خطوط سے نیچے ہے۔ ہمارے تصوری مرکزوں کو اگر ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶ سے تعلق بھی ہوتا ہے، تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو اس بات سے ظاہر ہے کہ ممکن ہے ہماری توجہ کہیں اور مشغول ہو۔ ہم ایسی حالت میں نماز پڑھ سکتے یا الف بے تے کا اعادہ کر سکتے ہیں کہ ہماری توجہ بالکل کہیں اور ہو۔

"پیانو بجانے والا ایسی شے کو جس کو بار بار کہہ کر وہ مشاق ہو چکا ہے کسی نہایت ہی زور شور کی گفتگو میں مصروف یا کسی نہایت ہی دلچسپ سلسلہ

خیال میں منہمک ہو کر بجا سکتا ہے۔ حرکات کا عادتی سلسلہ براہ راست سروں کے دیکھنے یا آوازوں کے تسلسل کی یادداشت (اگر اس شے کو وہ یاد سے بجا رہا ہو) سے پیدا ہوتا ہے اور ہر حالت میں اس کو خود عضلات کی رہبری کرنے والی حسوں سے مدد ملتی ہے لیکن اسی تعلیم کے اعلیٰ مرتبہ پر ایک مشاق پیانو بجانے والا محض دیکھ کر مشکل نغمہ کو بھی بجا سکتا ہے۔ ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکتیں سروں کو دیکھ کر اسقدر جلد عمل کرتی ہیں کہ یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جن عصبی وسائل سے یہ پیدا ہوتے ہیں وہ مختصر ترین راستہ اور گذرگاہ کے علاوہ ہو سکتا ہے۔ اکتسابی رجحانات عمل کی ذیل میں عجیب و غریب مثال درج کی جاتی ہے۔ اس میں اور جبلت میں صرف یہ فرق ہے کہ اس کا محرک اصلی ارادہ ہوتا ہے۔ یہ مثال رابرٹ ہوڈین نے فراہم کی ہے:

"بصری اور لمسی ادراک میں سرعت پیدا کرنے کے خیال سے اور روانی حرکات میں صحت پیدا کرنے کے لئے جو ہر قسم کے کرتب کے لئے ضروری ہوتی ہیں ہوڈین نے شروع ہی سے ہوا میں گیندوں کے قائم رکھنے کی مشق کی۔ ایک مہینہ کی مشق کے بعد وہ اس قدر مشاق ہو گیا کہ ایک وقت میں چار گیندوں کو خلا میں رکھ سکتا تھا۔ اب اس نے اپنے سامنے ایک کتاب رکھی اور جب گیندیں ہوا میں ہوئیں اس وقت اس نے بلا تکلف پڑھنے کی مشق کی۔ وہ کہتا ہے کہ ناظرین کو اس بات کا شاید مشکل سے یقین آئے، مگر میں انہیں ابھی اور متحیر کروں گا کیونکہ میں نے ابھی تفریحاً اس عمل کا اعادہ کیا ہے اگرچہ اس زمانہ کو جب میں نے مشق کی تھی اور اب تک جب کہ میں لکھ رہا ہوں تیس سال گذر چکے ہیں اور میں نے اس دوران میں شاید ایک دفعہ بھی گیند کو نہ چھوا ہوگا مگر میں اب بھی آسانی کے ساتھ پڑھ سکتا ہوں حالانکہ تین گیندیں ہوا میں ہوں"۔

ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶ تدریجی عضلی انقباضات کے مقدمات کو حسول کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بعض مصنفین کو ان کے حس ہونے سے بھی انکار ہے۔ اگر یہ حس کبھی نہیں ہیں تو یہ صرف مرکزی عصبی تموج ہو سکتے ہیں جو احساس پیدا کرنے کے لئے تو نہیں مگر حرکی جواب کا باعث ہونے کے لئے کافی

ہو جاتے ہیں۔ اس کو فوراً تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہ ممیز ارادے نہیں ہیں۔ ارادہ اگر موجود ہوگا تو یہ اپنے آپ کو صرف اس امر کی اجازت تک محدود کر دینا ہوگا کہ یہ اپنے حرکی اثرات صرف کریں۔ ڈاکٹر کارپنٹر لکھتے ہیں:

”ایسے مابعد الطبیعیاتی بھی ہو سکتے ہیں جو اس بات کے مدعی ہوں کہ ایسے افعال جن کا ارادہ ایک خاص نیت سے محرک ہوا ہو اور جو ہنوز کلیتہ اس کے زیر اقتدار ہوں وہ کبھی غیر ارادی نہیں ہو سکتے۔ اور ایک بار جب ان کا آغاز ہوتا ہے تو پھر یا تو ان کے باقی رکھنے کے لئے نہایت ہی تھوڑے سے ارادے کی ضرورت ہوتی ہے یا ارادہ شاقول کی طرح سے دو فعلوں کے مابین گردش کرتا رہتا ہو (یعنی سلسلہ فکر اور سلسلہ حرکت کے باقی رکھنے کیلئے) مگر یہ ارادی ہی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ارادہ کی نہایت خفیف مقدار کی ان کے باقی رکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے تو کیا یہ بات اس کے مساوی نہیں ہے کہ یہ اپنی ذاتی قوت سے جاری رہتے ہیں۔ کیا ان حرکات کے عمل میں لانے کے دوران میں جو عادتی بن چکی ہیں ہمارے سلسلۂ فکر کے کامل تسلسل کا تجربہ مفروضہ گردش کی بالکل تردید نہیں کر دیتا۔ علاوہ بریں اگر اس قسم کی گردش کا وجود بھی ہو تو ایسے واقعات بھی ہونے چاہئیں جن میں ہر حرکت بذات خود جاری رہتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی خود حرکتی نوعیت درحقیقت تسلیم کر لی گئی ہے یہ عضویاتی توجیہ کہ حرکت کی مشینری کا نشو و نما دیگر عادتی حرکات کی طرح سے اس طرح سے ہو جاتا ہے جس طرح سے اس سے ابتداءً کام لیا جاتا ہے اور اس حالت میں یہ خود بخود ارادے کی عام نگرانی و اثر کے ماتحت عمل کرتی ہے مشکل سے کسی ایسے مفروضہ کی بنا پر رد کیا جا سکتا ہے جو ہماری فطرت کے ایک رخ کی نوعیت سے کامل لاعلمی پر مبنی ہو“۔

لیکن اگر سلسلہ کی ہر حرکت کے فوری مقدمات کے ساتھ ارادہ کا ممیز فعل نہیں ہوتا تو کم از کم کسی نہ کسی قسم کا شعور تو ہوتا ہے یہ حسین ہوتی ہیں جن کی طرف ہم کو معمولاً توجہ نہیں ہوتی لیکن جو اگر ہم سے غلطی ہو تو فوراً ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتی ہیں۔ ان حسوں کے متعلق اشنیڈر کا بیان اقتباس کرنے کے

لائق ہے۔ وہ کہتا ہے چلتے وقت جب ہم بالکل بے توجہ ہوتے ہیں اس وقت بھی:

"ہم کو مسلسل عضلی احساسات کا وقوف ہوتا رہتا ہے علاوہ برایں ہم کو اس امر کی بعض تسویقات کا بھی ایک احساس ہوتا ہے کہ اپنا توازن قایم رکھیں اور ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ رکھیں۔ یہ امر مشکوک ہے۔ اگر ہمارے جسم کی وضع کے متعلق کوئی حس نہ ہوتی تو ہم اپنا توازن باقی رکھ سکتے! اور یہ بھی مشکوک ہے کہ اگر ہم کو اس امر کی حس نہ ہوتی کہ حرکت عمل میں آچکی ہے تو ہم ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ کو بڑھاتے اور اس کے نیچے رکھنے کی تسویق کا خفیف سا احساس بھی نہ ہوتا۔ بننا قطعی طور پر میکانیکی معلوم ہوتا ہے اور بُننے والی اس وقت بھی بنتی رہتی ہے جب وہ پڑھنے یا دلچسپ گفتگو کرنے میں مصروف ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ یہ کیونکر ممکن ہے تو وہ مشکل سے یہ جواب دیگی کہ بننا خود بخود ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ یہ کہے گی کہ اس کو اس کا احساس ہوتا ہے، اس کو اپنے ہاتھوں سے احساس ہوتا ہے اور وہ اس طرح بنتی رہتی ہے جس طرح کہ اس کو چاہیے۔ پس بُننے کی حرکات ان حسوں سے پیدا ہوتی رہتی اور منضبط ہوتی رہتی ہیں جن کا ان کے ساتھ ایتلاف ہوتا ہے اور ایسا اس وقت بھی ہوتا رہتا ہے جب توجہ اس جانب نہیں ہوتی:

"یہی ہر اس شخص کا حال ہوتا ہے جو بظاہر خود حرکتی طور پر کسی طویل صنعت میں مصروف ہوتا ہے۔ لوہار لوہے کو پیٹتے وقت اپنے لوہے کو پھیرتا رہتا ہے۔ بڑھئی رندے کو اٹھاتا رہتا ہے۔ اسی طرح لیس بنانے والا اپنی دھرکی میں اور جولاہا اپنی ناری میں مصروف رہتا ہے اور یہ سب اس سوال کا اسی طرح جواب دینگے اور یہ کہیں گے کہ ہم کو جو آلہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے اس کے ٹھیک طور پر عمل میں لانے کا احساس ہوتا ہے۔":

ان صورتوں میں وہ احساسات جو صحیح افعال کی شرائط ہوتے ہیں بہت ہی خفیف ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ ضروری نہیں ہیں خیال کرو اگر تمھارے ہاتھ کو احساس نہ ہو تو اس صورت میں تمھاری حرکات صرف تصورات کے ذریعہ پیدا ہونگی اور اگر تمھارے تصورات اس طرف سے ہٹ جائیں تو

حرکات کو ٹھہر جانا چاہیئے اور یہ ایسا نتیجہ ہے جو شاذ ہی واقع ہوتا ہے”۔

پھر۔

“فرض کرو کہ ایک تصور تم کو سارنگی کو بائیں ہاتھ میں لینے پر آمادہ کر دیتا ہے لیکن سارنگی کو مضبوطی سے ہاتھ میں لئے رہنے اور اس کو گرنے نہ دینے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمہارا تصور بائیں ہاتھ کے عضلات کے منقبض رکھنے پر جما رہے۔ خود وہ حسیں جو آلہ کے پکڑنے سے ہاتھ میں پیدا ہوتی ہیں چونکہ ان کا ربط پکڑنے کی حرکی تسویق کے ساتھ ہوتا ہے اس تسویق کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہیں جو اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک احساس باقی رہتا ہے یا جب تک کہ تسویق کسی مخالف شے کی حرکت کے تصور سے دب نہیں جاتی”۔

“یہی اس طریق کے متعلق کہا جا سکتا ہے جس طریق پر کہ داہنا ہاتھ کمان کو پکڑتا ہے”۔

“اس قسم کے ہم وقت مجموعوں کے آغاز کے وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر شعور خاص طور پر دوسری جانب مصروف ہو جاتا ہے تو ایک حرکت یا تسویق رک جاتی ہے۔ کیونکہ ابتداءً یہ ضروری ہوتا ہے کہ رہبر احساسات سب کے سب نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس ہوں۔ شاید کمان بعض عضلات کے ڈھیلا ہونے کی وجہ سے انگلیوں سے پھسل جائے۔ لیکن پھسلنا ہاتھ میں نئی حسوں کے پیدا کرنے کا باعث ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے توجہ ایک لمحہ میں کمان کے پکڑنے کی طرف لوٹ آتی ہے”۔

“مندرجۂ ذیل اختیار سے اس کی پوری طرح پر وضاحت ہو جاتی ہے۔ جب کوئی شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو داہنی کہنی کو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اس کی داہنی بغل میں ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی بغل میں دبائے رکھے کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کو دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے لیکن چند روز کے مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا۔

خفیف ترین حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ لہٰذا حرکات کی ایک ساتھ ترکیب اس سہولت کی بنا پر عالم وجود میں آتی ہے جس کی بدولت ہم میں عقلی اعمال کے ساتھ بغیر توجہی احساس کے اعمال بھی جاری رہ سکتے ہیں"۔

اس سے ہم قانون عادت کے اخلاقیاتی مفاہیم تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ بہت سے اور نہایت اہم ہیں۔ ڈاکٹر کارپینٹر جن کی ذہنی عضویات سے ہم نے اقتباس کیا ہے انھوں نے اس اصول پر نہایت زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہمارے اعضا جس طرح سے ان سے کام لیا جاتا ہے ویسے ہو جاتے"۔ انھوں نے اس اصول کے نتائج پر اس تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے کہ ان کی کتاب کو محض اسی بنا پر ایک تعمیری یادگار کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اس لئے اگر ہم بھی اس قسم کے بعض نتائج بیان کر دیں تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔

"عادت طبیعت ثانی ہوتی ہے عادت دس گونہ طبیعت ہوتی ہے" کہتے ہیں کہ ڈیوک آف ولنگٹن نے یہی بہ آواز بلند کہا تھا۔ اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کے قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے۔ اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔

پروفیسر ہکسلے ایک کہانی لکھتے ہیں یہ اگرچہ صحیح نہ ہو مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جا رہا تھا۔ ایک مسخرے نے اس کو دیکھا اور ایک دم کہا "اٹینشن" اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر لڑائیوں میں بے سوار کے گھوڑے بگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں اکثر پالتو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے تو وہ

اپنے فرائض جن کو انھیں سکھا دیا جاتا ہے بلا شک و شبہ اور بے جھجک انجام دیتے ہیں۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا۔ جو لوگ قید خانے میں بڈھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا اس کی وجہ سے ایک شیر اپنے پنجرے کے ٹوٹ جانیکی وجہ سے اس میں سے نکل آیا۔ لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پنجرے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ آگیا۔

پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان توازنی چکر اور اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے یہ سب کو انتظام و قانون کے حدود میں رکھتی ہے یہی امرا کو غریبوں کے حاسدانہ حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالتے ہیں۔ یہی مچھیرے اور ملاح کو کڑاکے کی سردی میں سمندر پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگل میں جھونپڑے ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقے کے لوگوں کے حملے سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہمنے تعلیم پائی ہے یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اُسی میں اپنی کشمکش حیات کو اتمام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اس پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شئے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے۔ اور کسی شئے کے شروع کرنیکا وقت نہیں رہتا۔ پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری ایجنٹ نوجوان وکیل نوجوان ڈاکٹر اور وزیر پر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جز بن جاتی ہے اور انسان کا ایسا جز بن جاتی ہے کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی آستینوں کے شکن کو نہیں بدل سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے، اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی

اگر بیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو بیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے کیونکہ اس میں شخصی عادتیں پختگی کو پہنچتی ہیں۔ مثلاً آواز۔ تلفظ حرکات سکنات، انداز کلام۔ بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اُس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنگناہٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی روپیہ کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفا کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون کشش کی طرح سے قویٰ اُس کو اپنے حلقہ میں رکھتا ہے اُس کی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسی سال گذشتہ تھی اور یہ بات تا دم مرگ اُس کے لئے راز ہی رہتی ہے کہ اُس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے ملجاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری یہ ہے کہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادتی بنائے۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونے کا احتمال ہو اسی طرح سے بچے جس طرح وبا سے بچا جاتا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہونگی۔ اس سے زیادہ بدبخت شاید ہی کوئی ہو جس کو تلون کے علاوہ اور کسی شے کی عادت ہی نہ ہو۔ جس کو ہر بار سگار جلاتے چائے پیتے وقت اٹھتے بیٹھتے وقت غرضکہ ہر کام کرنے سے پہلے ارادی تعمق و تدبر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا آدھا وقت توان امور کا فیصلہ کرنے میں گذر جاتا ہے جن کی اس کو ایسی عادت ہونی چاہئے تھی کہ

گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلمین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہیں بنے ہیں تو اس لمحہ سے اس کو ان کی خبر لینی چاہیئے”

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت ہی عمدہ عملی باتیں بتائی ہیں۔ ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑتے وقت ہم کو تا بہ امکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہیئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہیئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو فکر و محنت میں ایسی حالت میں مصروف کرو جو نئی عادت کے لئے مفید ہو۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو علی الاعلان قسم کھا لینی چاہیئے۔ مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ہر ممکن تقویت پہنچاؤ۔ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائیگا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ ہر وہ دن جو اس نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاگہ کے اس پنڈے کے گر جانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا لپیٹتا ہو۔ ایک مرتبہ کے گر جانے سے اتنا تاگہ کھل جائیگا جو کئی مرتبہ کے لپیٹنے سے پورا ہوگا۔ مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں:

“اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں جن میں سے ایک دوسرے پر برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری

ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے تاآنکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے"۔

ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے۔ پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے برخلاف اس کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے ہمت بندھاتے ہیں۔ ایک شخص نے گوئٹے سے ایک اہم امر کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ مگر قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئٹے نے کہا کہ تم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو مہمیز کرنے کی ضرورت ہے۔ گوئٹے کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی نے جو اسے اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی اس کے جذبات پر کیسا اثر کیا۔ پروفیسر بومان جس سے میں نے یہ قصہ اقتباس کیا ہے کہتے ہیں کہ وحشی اقوام کی شکست کا باعث وہ مایوسی ہوتی ہے جو ان کو یورپین اقوام کے مقابلہ اپنی کامیابی کی نسبت ہو جاتی ہے کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ نووارد زندگی کے بڑے بڑے کام انجام دیتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی قدیم عادات کو چھوڑ بیٹھتے ہیں اور نئی عادات اکتساب نہیں ہوتیں۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب کو بتدریج چھوڑنے سے متعلق ہے اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو کیا جائے۔ تاہم اس امر کے متعلق ماہرین متفق ہیں کہ اگر ممکن ہو تو نئی عادت ایک دم اکتساب کرنا بہترین طریقہ ہے۔ لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں اس قدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آسائش و آرام کے لئے اختیار کرے۔ خواہ ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی یا کسی خاص وقت اٹھنے کی کام کرنے کی، بہترین طریقہ یہ ہے کہ قدیم عادت کو چھوڑ کر نئی عادت کو یک لخت اختیار کر لیا جائے۔ ایسا کرنے سے

بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جس کو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے"

"انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گذار راستہ طے کرنے کے لئے دائیں بائیں دیکھے بغیر بلا خوف و خطر چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اس کی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خندق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے لیکن ہر بار لوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں۔ ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق بہم پہنچانا ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے"

مندرجۂ بالا دو اصولوں پر ایک اصول کا اور اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ جو عزم تم کرو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمہیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ۔ غیر اہم رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچالتے ہیں چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے:

"عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لیور بیٹھ سکتا ہے جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گونہ بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہونگے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہونگے"

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو اور اس کے عواطف و وجدانات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقع عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے کہ محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لیجاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کئے ہیں اس کا بالکل صریحی نتیجہ ہیں۔ چنانچہ جے ایس ل لکھتا ہے سیرت ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل

واقع ہوتے ہیں، رجحان عمل عادت بنجاتا ہے۔ اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گذر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ عزائم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے۔ بے عزت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابل نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیت کے سمندر میں گذارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کرسکتا۔ روسو اس قسم کی سیرت کی دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے کل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو اور اپنے بچوں کو خود پالو۔ لیکن خود اس کی اولاد لاوارثوں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں ہر شخص جب کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقع عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گوناگوں میں برائیوں اور خرابیوں سے ملی ہوئی ہوتی ہیں لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو صرف مجرد و منتزع حالت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور تھیٹر دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیاطین پیدا کرسکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ تھیٹر میں بیٹھی ہوئی نقلی اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی اور اس کا کوچوان باہر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا۔ اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں۔ اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے ان کی گانے میں حد سے زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جن کا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہیے جس کا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجہ کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی کے سامنے اپنے جذبہ کا اظہار کرو۔ گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسروں کیلئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہیے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی متعین نہیں ہو جاتے بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گذر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گذر جانے کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے جھجکیں تو قبل اس کے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم سے مفقود ہو جائیگی۔ اور اگر ہم اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو یہ فوراً ہی منتشر بھی ہو جایا کریگی۔ آئندہ چلکر معلوم ہو گا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں۔ کونسے دماغی اعمال کے یہ مطابق ہیں اس کا ہمیں علم نہیں۔ اس امر کے باور کرنے کی کہ یہ دماغی انفعال پر مبنی ہوتے ہیں اور خالص ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یہ کسی حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت کو روزانہ تھوڑی بہت مشق سے تازہ کرلیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف ایسے کرلیا کرو جن کو کرنے کو تمہاری طبیعت نہ چاہتی ہو۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیمہ کی قسط کی سی ہے جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کے متعلق ادا کرتا ہے۔ اس قسم کی ادائی سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اس کو تباہی و بربادی سے بچائیگا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے۔ جب اس کے گردوپیش کے لوگ امواج حوادث کے رحم و کرم پر ہونگے جب اس کے کمزور ساتھی اس طرح تباہ ہو جائیں گے جس طرح بھٹی میں گھانس پھونس جلکر خاک سیاہ ہو جاتی ہے وہ اپنی جگہ پر پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا۔

پس ذہنی تمرائنڈ کا عضویاتی مطالعہ اصلاحی اخلاق کا نہایت ہی قوی معاون ہے۔ کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اس قدر سخت

نہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جس کو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات وسیر کو غلط انداز میں ڈھال کر بنا لیتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بنکر رہ جائینگے تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری، پھر اس کو کسی طرح بدل نہیں سکتے۔ نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے۔ جیفرسن کے ڈرامے میں مخمور رپ وان ونکل ہر لغزش کو یہ کہہ کر ٹالتا ہے کہ اس دفعہ کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اس کے اعصاب کے خلیا میں عصبی ریشے اس کا شمار کر رہے ہیں۔ وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اس کو جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے تو اس کو اس کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ جس طرح ہم بار بار کے پینے سے پکے شرابی بنجاتے ہیں اسی طرح ہم اخلاقی حلقہ میں منفرد افعال اور گھنٹوں کی ریاضت سے فرشتہ سیرت اور ولی بھی بنجاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم بھی بنجاتے ہیں۔ کسی نوجوان کو اپنے علم کے انجام کے متعلق پریشان نہونا چاہئے۔ اس کا شعبہ کوئی بھی ہو۔ اگر کام کرنیکے ہر گھنٹہ میں وہ ایمانداری سے مصروف رہتا ہے تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے اس کو یقین کر لینا چاہئے کہ ایک صبح ایسی ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور فرید عصر دیکھے گی۔ جس قسم کے کام میں وہ مصروف رہتا ہے اسکی جزئیات میں قوت امتیاز، اس کو نہایت خموشی کے ساتھ ایسی دولت بخشدیگی جو کبھی اس سے نہ چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے سے ذہن نشین کر لینی چاہئے۔ اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں میں جو مشکلات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اتنی پیدا نہیں کی۔

باب ۵

میکانیکی نظریہ

کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی، کہ نصف کروں کے افعال کی تشریح کرتے وقت ہم نے جسمانی اور ذہنی دونوں زندگیوں سے استعارے اخذ کرکے استعمال کئے تھے ایک مقام پر تو یہ کہا تھا کہ حیوان نے غیر متعین اور ناقابل قیاس روات عمل کیں۔ اور دوسری جگہ یہ کہا تھا کہ وہ مستقبل کی بھلائی اور برائی کے ملحوظات سے متاثر تھا، یعنی اس کے نصف کروں کو کبھی تو حافظے تصورات اور ذہنی حس کا مرکز خیال کیا تھا اور کہیں ان کو اس کے ذہنی آلات میں محض ایک پیچیدہ اضافہ خیال کیا گیا تھا۔ اس قسم کا تذبذب ایسے سوالات کے متعلق معمولی گفتگو کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اب ضرورت ہے کہ میں اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جاؤں، اور ان متعلموں کو مطمئن کردوں جنہوں نے دوران گفتگو میں اسطرح کا اشارہ تو محسوس کیا تھا، مگر جو غالباً اسی وقت سے میرے طرز عمل سے غیر مطمئن تھے؛

فرض کرو کہ ہم اپنی نظر کو ایک ہی سطح کے واقعات تک محدود رکھتے

ہیں اور فرض کرو کہ وہ جسمانی سطح ہے۔ کیا عقل و ذہانت کے تمام مظاہر کی کامل طور پر تشریح نہیں کی جاسکتی۔ وہ ذہنی تمثالات وہ ملحوظات جن کا کہ ہم نے ذکر کیا تھا غالباً ایسے عصبی اعمال کے بغیر پیدا نہیں ہوتے، جو ان کے ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں اور غالباً ہر ایک کسی ایک عمل کے مطابق ہے، اور باقی تمام سے مختلف ہے۔ یہ الفاظ و دیگر سلسلہ تصورات کتنا ہی طویل اور لطیف امتیازات والا کیوں نہ ہو، دماغی حوادث جن کا سلسلہ اس کے پہلو بہ پہلو ہوتا ہے، دونوں اعتبار سے بالکل اس کے مطابق ہونا چاہئے اور ہمیں ایک ایسی عصبی مشینری فرض کرنی چاہئے جو اپنے مالک کے ذہن کے خفیف ترین پہلوؤں کا دوسرا رخ پیش کر سکتی ہو۔ ذہنی پیچیدگی کسی حد تک بڑھ جائے، مگر اس مشینری کی پیچیدگی بھی بالکل ویسی ہونی چاہئے، ورنہ ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسے ذہنی واقعات بھی ہو سکتے ہیں، جن کے کسی قسم کے عصبی واقعات مطابق نہیں ہوتے۔ مگر عالم عضویات اس قسم کا اقرار نہیں کرنا چاہتا۔ کیونکہ اس سے تو اسکے تمام اعتقادات ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ "کوئی ذہنی حالت عصبی حالت کے بغیر نہیں ہو سکتی" یہ ایک صورت ہے، جو اصول تسلسل اس کے ذہن میں اختیار کرتا ہے۔

مگر یہ اصول عالم عضویات کو ایک اور قدم اٹھانے پر مجبور کرتا ہے اگر عصبی عمل اتنا ہی پیچیدہ ہے کہ جتنا کہ ذہن ہے، اور اگر نظام ہمدردی اور نخاع اوانی میں (جہاں تک کہ معلوم ہو سکا ہے) صرف یہ ہوتا ہے کہ غیر شعوری عصبی عمل ایسے کام انجام دیتا ہے جن کو عقلی کہہ سکتے ہیں، تو ہم کو یہ فرض کرنے سے کونسی شئے باز رکھتی ہے کہ جہاں ہم کو معلوم ہے کہ شعور ہے وہاں اور بھی زیادہ پیچیدہ عصبی عمل ہو، جس کو ہم اس کا دائمی رفیق خیال کریں اور اس کو اور محض اسی کو ان تمام عقلی افعال کا فاعل سمجھیں جن کا ظہور ممکن ہے چونکہ ایک خاص درجہ کے پیچیدہ افعال محض میکانیکی طور پر عمل میں آسکتے ہیں تو اور زیادہ پیچیدہ افعال کیوں زیادہ عمدہ مشینری کا نتیجہ نہ ہونے چاہئیں۔ اضطراری فعل کا تعلق یقیناً عضویاتی نظریہ کی سب سے بڑی

کامیابی ہے۔ اس میں مبالغہ اور انتہا پسندی سے کام کیوں نہ لیا جائے؟ اور یہ کیوں نہ کہا جائے کہ نخاع تو ایسی مشین ہے جس سے چند اضطراری حرکات متعلق ہیں، اور نصف کرے ایسی مشین ہیں جن سے بہت سی حرکات متعلق ہیں اور اس سے زیادہ فرق نہیں ہے۔ اصول تسلسل ہم کو اس نظریہ کے اختیار کرلینے پر مجبور کرے گا۔

مگر اس نظریہ کے مطابق خود شعور کا کیا کام سفر رہے گا۔ میکانیکی فعل تو اُس کا ہوگا نہیں۔ آلات حس دماغی خلایا کو مہیج کرینگے اور یہ ایک دوسرے کو باقاعدہ عقلی تسلسل کے ساتھ مہیج کرینگے یہانتک کہ عمل کا وقت آئیگا اور اس وقت دماغ کے آخری ارتعاشات نیچے کی طرف حرکی رقبوں میں بہ جائینگے۔ مگر یہ واقعات کا ایسا سلسلہ ہوگا، جو خود بخود ہوتے چلے جائینگے اور جو کچھ ذہانت اس کے ساتھ ہوگی، وہ محض مابعد مظہر کی صورت میں ایک جامد مشاہد کی طرح سے ہوگی یا جیسا کہ مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ ایک طرح کا جھاگ۔ یا نغمہ جس کی مخالفت یا موافقت خود واقعات پر کوئی اثر نہ رکھے گی۔ کچھ دیر ہوئی ہم نے کہا تھا کہ ملحوظات حیوان کی رہبری کرتے ہیں، مگر ہم کو ایک عضویاتی کی حیثیت سے ملحوظات کا ذکر نہ کرنا تھا۔ بلکہ ہم کو یہ کہنا چاہیئے تھا کہ نصف کری قشر میں سابقہ متوجات جو راستے چھوڑ جاتے ہیں وہ رہبری کرتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

عضویاتی نقطہ نظر سے یہ تعقل اس قدر سادہ اور دلچسپ ہے، کہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ فلسفہ میں یہ اس قدر دیر سے کیوں آیا ہے اور باوجودیکہ اس کی تشریح ہو چکی ہے مگر بہت کم لوگوں نے پوری طرح پر اس کے معنی کو سمجھا ہے۔ اسکی مخالفت میں جس قدر زور صرف ہوا ہے وہ زیادہ تر ان لوگوں نے صرف کیا ہے جو ابتک اس کو اپنے تمثل میں جگہ دینے سے قاصر رہے ہیں، چونکہ صورت حال یہ ہے اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر تنقید کرنے سے قبل اس کے سمجھانے کے لئے چند کلمے تحریر کئے جائیں۔

ڈیکارٹ نے سب سے پہلے یہ جرأت کی تھی، کہ ایک ایسی کامل عصبی مشینری کا تصور کیا جو پیچیدہ اور بظاہر عقلی افعال کو بروئے کار لا سکتی ہو لیکن ڈیکارٹ ایک نہایت ہی بے قاعدہ حد بندی کی وجہ سے اسکو انسان تک وسعت نہ دیسکا، اور وہ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ حیوانوں کے تمام افعال کی عصبی مشینری ذمہ دار ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا مدعی ہے کہ انسان کے اعلےٰ افعال اس کی عقلی "روح" کے عمل کے نتائج ہیں۔ یہ خیال کہ حیوانوں کے اندر شعور مطلقاً ہوتا ہی نہیں، اس قدر دشوار معلوم ہوتا تھا کہ یہ تاریخ فلسفہ میں عجیب و غریب معمّے کی حیثیت کے علاوہ اور کسی حیثیت سے باقی ہی نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے ترک کر دینے کے ساتھ ہی یہ تصور بھی کہ نظام عصبی بجائے خود عقل کا کام کر سکتا ہے، جو کل نظریہ کا ایک جزو تھا، مگر ایسا جزو نہ تھا کہ اس سے جدا نہ ہو سکے، لوگوں کے اذہان سے نکل گیا، اور اس سے پہلے پھر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوا جب کہ فعل اضطراری کے نظریہ کی تحقیق نے اس کے دوبارہ عالم وجود میں آنے کو ممکن کر دیا۔ مگر جہاں تک مجھے خیال ہے کہ سنہ ۱۸۷۰ء سے پہلے مسٹر ہاگسن نے وہ فیصلہ کن قدم نہیں اٹھایا جس میں کہ انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ احساسات خواہ کتنے ہی بہتر کیوں نہ ہوں مگر ان میں کسی قسم کی علّی تاثیر نہیں ہوتی اور ان کو ایسی پچے کاری کے رنگوں سے تشبیہ دی جس میں کہ نظام عصبی کے واقعات کو پتھروں سے تشبیہ دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ پتھر اپنی جگہ پر ایک دوسرے سے قائم ہیں، اور ان رنگوں سے قائم نہیں ہیں جو ان کے اندر ہیں۔

تقریباً اسی وقت مسٹر اسپلڈنگ اور اس سے کچھ عرصہ کے بعد مسٹر ہکسلے اور کلیفورڈ نے اسی قسم کے نظریہ کو شہرت دی اگرچہ انھوں نے اس کی مابعد الطبیعیاتی خیالات کی بنا پر حمایت کی تھی۔

ذیل میں ہکسلے اور کلیفورڈ کے کچھ کچھ اقتباس درج کئے جاتے ہیں

جن سے مطلب بالکل واضح ہوجائیگا پروفیسر ہکسلے کہتا ہے ؛

”بہائم کے اندر جو شعور ہوتا ہے، وہ ان کے جسم کی مشین کے ساتھ اس کے عمل کے ایک بالواسطہ نتیجہ کے طور پر تعلق رکھتا ہے، اور وہ اس کے عمل کو اسی طرح سے متاثر نہیں کرسکتا جس طرح انجن کی سیٹی جو انجن کی کی حرکت کے ساتھ بجتی ہے، اس کی مشینری پر کوئی اثر نہیں رکھتی۔ ان کا ارادہ (اگر یہ ان میں ہے بھی) ایک جذبہ ہے، جس سے جسمانی تغیرات کا اظہار ہوتا ہے، مگر یہ ان تغیرات کا باعث نہیں ہوتا۔ ذہن کا جسم سے وہی تعلق معلوم ہوتا ہے جو گھڑیال کی گھنٹی کو اس کے چلنے سے ہوتا ہے۔ شعور کی مثال اس آواز کی سی ہے جو گھنٹی سے بجتے وقت نکلتی ہے اس حد تک میں نے اپنے آپ کو سختی کے ساتھ بہائم کی خود حرکتی یا خودکاری تک محدود رکھا ہے..... جہاں تک میرا خیال ہے اس میں شک نہیں کہ جو استدلال بہائم کے متعلق ہے وہ انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ لہذا تمام شعوری حالتیں ان کی طرح سے ہم میں بھی دماغ کے جوہر کے تکثراتی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوانوں کی طرح سے انسانوں میں بھی اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ شعور کی کوئی حالت جسم کے مادہ کی حرکت میں تغیر کا باعث ہوتی ہے۔ اس کی ایک انتہائی مثال یہ ہے کہ جس احساس کو ہم ارادہ کہتے ہیں وہ فعل ارادی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ دماغ کی اس حالت کی علامت ہوتا ہے، جو فعل ارادی کا فوری سبب ہے۔ ہم باشعور مشینیں ہیں“؛

پروفیسر کلیفورڈ لکھتے ہیں۔

”جس قدر بھی شہادت ہمارے پاس ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی دنیا عام اصولوں کے مطابق خودبخود چلتی ہے۔ ان طبیعی واقعات کا سلسلہ جو مہیج کے آنکھ یا کسی اور آلۂ حسی تک پہنچنے یا اس کے بعد جو سعی ہوتی ہے، اس کے مابین ہوتا ہے، اور طبیعی واقعات کا وہ سلسلہ جو خود دماغ میں اس وقت بھی جاری رہتا ہے، جب کوئی مہیج نہیں ہوتا، اور کوئی سعی نہیں ہوتی، یہ مکمل و قطعی طور پر جسمی سلاسل ہیں، اور ان کے

ہر قدم کی میکانکی شرائط سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ دونوں چیزیں بالکل مختلف ممبروں پر ہوتی ہیں، جسمی واقعات اپنے ممبر پر ہوتے ہیں اور ذہنی اپنے پر۔ ان کے مابین ایک متوازیت ہے، لیکن ایک دوسرے کے عمل میں مخل انداز نہیں ہوتا۔ نیز اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ارادہ مادہ کو متاثر کرتا ہے، تو یہ دعویٰ غلط نہیں، بلکہ بیہودہ ہوگا۔ اس قسم کا دعویٰ وحشی زمانہ کی بے ڈھنگی مادیت سے متعلق ہے۔ جو شے مادہ کو متاثر کرتی ہے وہ گرد و پیش کے مادہ کی وضع یا گرد و پیش کے مادہ کی حرکت ہوتی ہے۔ یہ دعویٰ کہ دوسرے شخص کا ارادہ جو اس کے شعور کا احساس ہے جس کا میں ادراک نہیں کر سکتا، طبیعی واقعات کے سلسلہ کا ایک جزو ہے، جس کا کہ میں ادراک کر سکتا ہوں صحیح اور غلط نہیں بلکہ بے سود و لغو ہے۔ یہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہے، جس کے مطابق تصورات ایک ساتھ نہیں ہو سکتے۔ کبھی ایک سلسلہ کا علم معتبر ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کا اس لئے کہانی کہتے وقت کبھی تو ہم مادی واقعات کا تذکرہ کرتے ہیں اور کبھی ذہنی کا۔ ہم کہتے ہیں خنکی کے احساس نے انسان کو بھاگنے پر مجبور کیا۔ لیکن اگر ہم مادی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو صحیح معنی اس عصبی اختلال نے بھاگنے پر مجبور کیا، جو خنکی کے احساس کے ساتھ موجود تھا۔ اور اگر صحیح معنی میں ذہنی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو اس صورت میں یہ کہنا چاہئے کہ خنکی کے احساس نے وہ تحت الشعوری کیفیت پیدا کی جو ٹانگوں کی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے لہذا جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ خنک جلد کے اندر آنے والے پیام اور اس پیام میں جو ٹانگوں کی طرف جاتا ہے کونسا طبیعی تعلق ہے؟ اور جواب یہ ملتا ہے کہ انسان کا ارادہ تو ہم کو اس پر اسی طرح سے ہنسنے کا حق جتنا کہ اس وقت ہوتا کہ ہم اپنے دوست سے ایک توپ کی تصویر کی نسبت یہ سوال کریں کہ اس کے بنانے میں کونسا رنگ صرف ہوا ہے، وہ جواب دے کہ کھایا ہوا ہوا۔ یہ نظریہ جن ذہنی اعمال کو چاہتا ہے ان کا تصور کرنے کے لئے اگر اسطرح

پر مشق کی جائے کہ ایک ایسی ریل گاڑی کا تصور کیا جائے جس کا اگلا حصہ ایک انجن اور تین گاڑیوں پر مشتمل ہے، جو لوہے کی زنجیروں سے بندھے ہیں اور پچھلے حصہ میں تین گاڑیاں ہیں اور وہ بھی لوہے کی زنجیروں سے بندھی ہیں۔ دونوں حصوں کا تعلق موافقت کے ان عواطف پر مشتمل ہے جو گارڈ اور ڈرایور کے مابین ہیں"۔

اس دعوے کے نتائج کو پوری طرح پر سمجھنے کے لئے (جو اس قدر یقین کے ساتھ بیان کیا گیا) ضرورت یہ ہے کہ انسان اسکو بے جھجک نہایت ہی پیچیدہ مثالوں میں استعمال کرے۔ ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں دوران گفتگو میں ہماری آنکھوں کی گردشیں اس میں شک نہیں کہ مادی واقعات ہیں، اس اعتبار سے ان کے علّی مقدمات بھی مادی ہونے چاہئیں۔ اگر ہم شیکسپیر کے نظام عصبی سے کامل طور پر واقف ہوتے اور اسیطرح اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی تو یہ ثابت کر سکتے کہ اس نے اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے میں کچھ کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے مڑے ہوئے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم بہ نظر اختصار ہیملٹ کے مسودے کے نام سے موسوم کرتے ہیں؛ اس کے اندر جتنی تبدیلی کی گئی ہے یا کانٹ چھانٹ ہوئی ہے اس تمام کی وجہ معلوم ہوتی اور یہ سب ہم خفیف درجہ میں بھی یہ تسلیم کئے بغیر سمجھتے کہ شیکسپیر کے ذہن میں خیالات بھی تھے۔ اسی طرح پر ہم اس دو من ذی حرارت سرخی مائل سفید مادے کی کامل سوانح عمری لکھ سکتے، جس کو کہ مارٹن لیوتھر کہا جاتا ہے، اور کبھی یہ خیال نہ آنے پاتا کہ یہ محسوس بھی کرتا تھا۔

مگر دوسری طرف ان باتوں میں سے کوئی بھی، ہم کو لیوتھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کے لکھنے سے باز نہ رکھ سکتی تھی۔ اور یہ بیان ایسا ہوتا ہے کہ اس میں خیال کی ہر شعاع، اور جذبہ جگہ پاتا۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ اس کی جسمانی تاریخ کے ساتھ ساتھ چلتی، اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہوتا، مگر اس پر رد عمل نہ کرتا۔ جس طرح کہ نغمہ ستار کے تاروں

سے نکلتا ہے، مگر اس کے ارتعاشات کو کم و بیش نہیں کرتا، یا جسطرح سے سایہ پیدل چلنے والے کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، مگر کسی طرح سے اسکے قدموں پر اثر نہیں کرتا۔

ایک نتیجہ جو اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ہے ہنوز اخذ کرنا باقی ہے، اگرچہ جہانتک مجھے علم ہے ڈاکٹر ہاگسن کے علاوہ اور کسی مصنف نے اس کو واضح طور پر اخذ نہیں کیا۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ جو احساسات عصبی اعمال کا باعث نہیں ہوتے وہ ایک دوسرے کا بھی باعث نہیں ہو سکتے۔ عام آدمی کی عقل تو یہ کہتی ہے کہ محسوس الم نہ صرف آنسوؤں اور رونے کی آواز کا باعث ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے داخلی واقعات کا بھی باعث ہوتا ہے جیسے کہ رنج تاسف خواہش یا اختراعی فکر ہیں۔ اسی طرح اچھی خبر کا شعور براہ راست خوشی کا احساس پیدا کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان مقدمات کے وقوف کا باعث ہوتا ہے جو نتائج پر یقین کا باعث ہوتے ہیں۔ مگر میکانکی نظریہ کے مطابق یہ تمام احساسات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے کسی عصبی حرکت کے متلازم ہیں، جن کی علت قطعی طور پر کوئی سابقہ عصبی حرکت ہوتی ہے۔ پہلی عصبی حرکت دوسری عصبی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ جو احساس دوسری حرکت سے وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے آپکو پہلی حرکت کے احساس سے منسلک پاتا ہے۔ مثلاً اگر اچھی خبر کا شعور پہلی حرکت کا متلازم تھا، تو دوسری حرکت کا متلازم خوشی کا شعور ہوگا۔ مگر اس دوران میں عملی تسلسل صرف عصبی سلسلہ کے اجزا میں تھا۔ شعوری سلسلے کے اجزا، کا تسلسل اندرونی طور پر کتنا ہی معقول کیوں نہ ہو مگر وہ بظاہر گڈمڈ معلوم ہوتے تھے۔

اس نظریئے کے دلائل

پس شعوری میکانکی نظریہ (جیساکہ اس تعقل کو عموماً کہتے ہیں) اس طریق کا جس طرح پر کہ بعض واقعات کا ہونا ممکن ہے ایک سادہ اور انتہا پسندانہ تعقل ہے لیکن تعقل و یقین کے مابین ثبوت کا ہونا ضروری ہے۔ اور جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ محض تعقل ہی نہیں ہے؟ تو شافی جواب ملنا دشوار

معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم مینڈک کے نخاع سے استدلال کریں اور کہیں کہ اگر یہ بے شعور ہو کر اس طرح ذہانت کے ساتھ عمل کرتا ہے تو ممکن ہے، کہ اعلیٰ مراکز میں بھی، وہ ذہانت جو ان سے ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح سے میکانیکی بنا رکھتی ہو، تسلسل سے اسی قسم کا استدلال ہمارے خلاف کیا جاتا ہے، چنانچہ فلوگر اور لیوس جو نصف کروں کے فعل سے آغاز کرتے ہیں اور کہتے ہیں چونکہ نصف کروں کی ذہانت شعور پر مبنی ہے جس کے متعلق ہم کو علم ہے کہ موجود ہے اسی طرح وہ ذہانت جو نخاع کے افعال سے ظاہر ہوتی ہے، کہ درحقیقت ادنیٰ قسم کے شعور کے ایک غیر مرئی و غیر محسوس وجود کی بنا پر ہے۔ تسلسل سے جس قدر استدلال کئے جاتے ہیں ان کا عمل دو طرح پر ہوتا ہے۔ تم یا تو نیچے سے اوپر جا سکتے ہو یا اوپر سے نیچے آ سکتے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس قسم کے استدلالات ایک دوسرے کو لاتناہی طور پر باطل کر سکتے ہیں۔

اب ایک طرح کا فلسفیانہ یقین رہ گیا، جو اکثر یقینوں کی طرح جمالیاتی مطالبہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ ذہنی و جسمانی واقعات سے کائنات کے سب سے بڑے تقابل کا اظہار ہوتا ہے۔ ان کے مابین جو خلیج ہے، ان کو ذہن اس قدر سہولت کے ساتھ عبور کر جاتا ہے، کہ جہاں تک ہم کو علم ہے، اور کسی خلیج کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ اس خلیج کو مطلق کیوں نہ کہا جائے کیونکہ صرف یہی نہیں کہ دونوں عالم مختلف ہیں بلکہ ان دونوں کا باہم کوئی علاقہ بھی نہیں ہے۔ اس سے ہم کو تمام سادہ اور مطلق ضابطوں کا اطمینان ہوتا ہے، اور اس سے ہر سلسلہ ہمارے غور و فکر کے لئے یک جنس ہو جاتا ہے۔ جب ہم عصبی ارتعاشات یا جسمانی افعال کی نسبت گفتگو کرتے ہوں، تو ہم غیر متعلق ذہنی دنیا کی ہر قسم کی مداخلت سے اپنے آپ کو مامون خیال کریں۔ اس کے برعکس جب ہم احساسات کا تذکرہ کرتے ہوں، تو ہم بالکل معقولیت کے ساتھ ہمیشہ اس کی اصطلاحات استعمال کریں، اور کبھی بقول ارسطو "دوسری قسم کی دلدل میں نہ پھنسیں"۔ جن لوگوں کی

تربیت معملوں میں ہوئی ہے، انھیں اس امر کی بہت سخت خواہش ہوتی ہے کہ ہمارا طبیعی استدلال اس قسم کے غیر متعلق اجزا سے جیسے کہ احساسات ہیں پاک ہے۔ ایک نہایت ہی ذہین حیاتیاتی کو میں نے یہ کہتے سنا ہے، کہ اہل حکمت کے لئے اب وقت آگیا کہ حکمی تحقیقات میں کسی ایسی شے کے تسلیم کرنے کے خلاف احتجاج کریں جیسے کہ شعور ہے۔ مختصر یہ کہ احساس کائنات کا نصف غیر حکمی جزو ہے، اور جو شخص حکیم کہلاتا ہو اس کو تو اپنے علوم کے مطالعہ میں اصطلاحات کے بے غل و غش یکسانی ایک ثنویت کے تسلیم کر لینے کی خفیف سی قیمت میں کچھ گراں نہ معلوم ہوگی، اور ایسی ثنویت جس میں ذہن کو بھی ایک خود مختار حیثیت ملتی ہو، اور اس کو علّی جمود کے اعراف میں جلا وطن کر دیتی ہو جہاں سے اس کی جانب سے کسی قسم کی مداخلت یا دخل در معقولات کا اندیشہ نہ رہے ؛

سادگی کے علاوہ احساس کے لئے اعلیٰ اثر کے انکار کرنے کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ ہم اس کی کوئی تمثال قائم نہیں کر سکتے کہ ہمارا ارادہ یا اور کوئی خیال دماغی تکثرات کو کیونکر متاثر کرتا ہے ؛

”آؤ ذرا اس امر کی کوشش کریں کہ کوئی تصور (مثلاً خوراک) کوئی حرکت پیدا کرتا ہے جیسے کہ اس کا منہ تک لیجانا۔ اس کا طریق عمل کیا ہوتا ہے۔ کیا یہ خاکستری مادہ کے تکثرات کے انتشار میں مدد کرتا ہے یا اس عمل کو روکتا ہے یا اس جہت کو بدلتا ہے جس میں دھکے تقسیم ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم خاکستری مادے کے تکثرات کو اس طرح کا مرکب تسلیم کرتے ہیں، کہ وہ کسی قوت کے عمل سے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منقسم ہو جائینگے۔ فرض کرو کہ کسی دوسرے مرکز سے ایک دھکا ان تکثرات سے متصادم ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ کی بنا پر ان کو منتشر کر دیگا اور یہ چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائینگے۔ اب خوراک کا تصور ان کو منتشر ہونے سے کیونکر روکے گا؟ ظاہر ہے کہ یہ ایسا اس قوت کو بڑھا کر

کرسکتا ہے جس سے کہ تکثرات باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں

اب اس امر کی کوشش کرو کہ ایک کباب کا تصور دو ٹکڑوں کو یکجا رکھتا ہے۔ یہ بالکل ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اس قسم کا تصور دو ٹکڑوں کے مابین انجذابی قوت چھوڑ دے۔

مندرجہ بالا عبارت ایک نہایت ہی ہوشیار مصنف کی ہے، اور اس سے وہ دشواری نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں۔ ایک طرف تو ذہنی اور جسمانی عالموں کے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے کا احساس ہوتا ہے دوسری طرف اضطراری مشینری پر بہت راسخ عقیدہ، اور پھر اس مشکل کا احساس، یہ سب باتیں ملکر شعور کو ایک زائد شے کی طور خارج کر دینے کے لیے کافی ہیں۔ کم از کم اس حد تک جس حد تک کہ ہماری توجیہات کا تعلق ہے۔ ہم اس کا احترام کرسکتے ہیں اس کو مابعد منظہر (یہ ایک نہایت ہی قیمتی لفظ ہے) کی حیثیت سے باقی رکھ سکتے ہیں مگر اصرار اسی امر پر ہونا چاہیے کہ کل قوت مادہ ہی کو حاصل رہے؟

”اس بے پایاں خلیج کو پوری طرح پر تسلیم کر لینے کے بعد جو ذہن و مادہ کو علیحدہ کرتی ہے، اور اس تصور کو اپنی فطرت کا اس طرح سے ایک جزو بنا لینے کے بعد کہ اس کے فراموش ہونے کا امکان نہ رہے اور نہ یہ ہو کہ یہ اس کے تمام افکار کو متاثر نہ کرے، متعلم نفسیات کو اس ربط کو سمجھنا چاہیے، جو مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اندر ہے۔ انکے مابین اس قدر قریبی تعلق ہے، کہ بعض اکابر ارباب فکر اس طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ جب دماغ کے اعلیٰ حصوں میں تکثرات کی از سر نو ترتیب ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی شعور میں ایک تغیر ہوتا ہے،۔ شعوری تغیر دماغی تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور دماغی تغیر کبھی شعوری تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں ایک ساتھ کیوں ہوتے ہیں یا وہ کڑی کونسی ہے جو ان کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے؟ اس کو ہم نہیں جانتے، اور اکثر علما کا یہ خیال ہے نہ ہم اس کو

کبھی جانینگے اور نہ جان سکتے ہیں۔ ان دو تصوروں کو پوری طرح پر ذہن میں جاگزیں کرکے، کہ ذہن و مادہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں اور ذہنی تغیر کے لئے جسمانی تغیر لازمی ہے متعلم نفسیات اپنے فن کا اسطرح سے مطالعہ کریگا کہ اس کی آدھی مشکلات رفع ہوچکی ہونگی"۔

بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ وہ اپنی آدھی مشکلات کو نظرانداز کردیگا۔ کیونکہ قطعی علیحدگی کے باوجود یہ تلازم بالکل غیر معقول تصور معلوم ہوتا ہے۔ میرے تو یہ امر بالکل فہم سے باہر ہے کہ شعور کا اس معاملے سے کوئی تعلق ہو جس کے یہ اس طرح ساتھ رہتا ہو۔ اور یہ سوال کہ اسے کیا کرنا چاہیئے ایسا ہے جس پر سے نفسیات کو یونہی گذر جانے کا کوئی حق نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے، کہ اس پر غور کرنا اُسی کا فریضہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اشیا کے مابین تعامل اور اثر کا سوال تمام تر مابعدالطبیعاتی ہے اور اس پر وہ لوگ پوری طرح سے بحث نہیں کرسکتے جو واقعات پر پوری طرح سے غور کرنے کے لئے تیار نہوں اس میں شک نہیں کہ ایک کباب کے تصور کی نسبت خیال کرنا کہ اسے دو ٹکڑے باہم وابستہ کیئے ہوئے ہیں بہت ہی دشوار ہے۔ مگر ہیوم کے زمانہ سے یہ تصور ہی کرنا بھی دشوار سمجھا گیا ہے کہ کوئی چیز بھی ان کو وابستہ رکھ سکتی ہے۔ وابستگی کا تعقل ایک سِر ہے، اور اس کے حل کی جانب پہلا قدم یہ ہوگا کہ مدرسی لغویات سے راستہ کو پاک کردیا جائے۔ عوام کی سائنس یہ کہتی ہے کہ قوتیں کششیں یا نسبتیں ان کو وابستہ رکھتی ہیں۔ مگر حکمت واضح اگرچہ ان الفاظ کو گفتگو کے مختصر کرنے کے لئے استعمال کرے لیکن یہ تعقلات اس کے کسی کام کے نہیں، اور وہ اس وقت مطمئن ہوتی ہے جب وہ سادہ قوانین میں تکثرات کے محض مکانی علائق کو ایک دوسرے کے افعال اور زمانہ کے افعال کے طور پر بیان کردے۔ لیکن جو شخص زیادہ متجسس ہوتا اس کے لئے واقعات کا یہ سادہ اظہار کافی نہیں ہے۔ ان کے لئے کوئی وجہہ ہونی چاہیئے اور کوئی شئے ایسی ہونی چاہیئے جس سے قوانین کا تعین ہو

اور جب کوئی شخص سنجیدگی کے ساتھ اس امر پر غور کرنے کے لئے بیٹھ جاتا ہے، کہ جب وہ نسبت کا سوال کرتا ہے، تو اس کی کیا مراد ہوتی ہے، تو وہ عوام کی سائنس اور اس مدرسیت سے اس قدر دور جا پڑتا ہے، کہ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کا واقعہ کبھی جیسا کہ کائنات میں ایک کباب کا وجود یا عدم وجود ہے، اسی کائنات کے دوسرے واقعات سے بالکل بے تعلق نہیں ہو سکتا، اور خصوصاً یہ کہ ممکن ہے، کہ اس کا اس فاصلہ کے تعین سے کچھ تعلق ہو، جو اس کائنات میں ہیں دو عکتروں کے مابین ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ایسا ہے تو عقل جس کے محدود دائرہ سے علیت اور کائنات میں ربط اشیا کی حقیقی نوعیت باہر ہے، جب اس پر سختی کے ساتھ جمی رہتی ہے، کہ احساسات و تصورات علل ہیں۔ تو وہ حقیقت کے خلاصہ اور مغز پر قابو پا لیتی ہے۔ علّی تاثیر کے متعلق ہمارے تصورات کتنے ہی ناکافی کیوں نہ ہوں، مگر جب ہم یہ کہتے ہیں، کہ یہ ہمارے تصورات و احساسات کے اندر ہے، اس وقت ہم نشانہ سے اس قدر دور نہیں ہوتے، جتنے میکانیکی ہوتے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں ہوتی۔ جس طرح سے کہ رات کے وقت تمام بلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں، اسی طرح مابعد الطبیعیاتی تنقید کی تاریکی میں تمام اسباب دھندلے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن کسی کو موضوع کی ذہنی زندگی کے نصف حصہ پر پردہ ڈالنے کا کوئی حق نہیں ہے جس طرح پر میکانیکی کرتے ہیں، اور یہ کہنے کا تعلیل فہم سے باہر ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی تعلیل کے بلا دلیل مدعی ہونے لگا۔ گویا کہ ہیوم کانٹ اور لوٹز کبھی پیدا ہی نہ ہوئے ہوں۔ اس طرح پر رنگ بدلنا اور ڈانوا ڈول ہونا مناسب نہیں ہے۔ یا تو انسان بلا جانبداری کے سادگی پسند ہو یا غیر جانبداری کے ساتھ تنقیدی ہو۔ اگر تنقیدی ہو تو یا تو تعمیر کا قائل ہو یا مابعد الطبیعیاتی۔ اس صورت میں غالباً عام عقل کا یہ نظریہ باقی رہیگا کہ تصورات کسی نہ کسی صورت میں موثر ہوتے ہیں۔ لیکن نفسیات محض طبیعی علم ہے، اور بعض چیزوں کو

مسلمات کے طور پر بے چون وچرا تسلیم کرتی ہے۔ اور مابعد الطبیعیاتی تعبیر کا قصد نہیں کرتی۔ طبیعیات کی طرح اس کو بھی سادگی پسند ہونا چاہیئے۔ اور اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کے حلقہ میں تصورات علل معلوم ہوتے ہیں تو یہ ان کو علل ہی کہے جائے۔ اس بارے میں اس کو عام عقل کے ساتھ جھگڑا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نقصان ہے جو کم از کم یہ ہے کہ اس کا فطری انداز بیان باطل ہو جاتا ہے۔ اگر احساسات علل ہیں تو ان کا نتیجہ یہ ہونا چاہیئے، کہ داخلی دماغی حرکات میں یہ ممد ومزاحم ہوتے ہونگے جن کے متعلق ہم کو مطلق کسی قسم کا علم نہیں ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ آئندہ برسوں ہم کو اس امر کا کہ دماغ میں کیا ہوتا ہے، اپنے احساسات سے یا حرکی اثرات سے اندازہ کرنا پڑیگا جو ہمارے مشاہدے میں آئینگے۔ یہ عضو ہمارے لئے ایک پیپہ کی طرح ہوگا جس میں احساسات وحرکات کسی نہ کسی طرح جمع ہوتے چلے جاتے ہیں، اور جس میں لاتعداد چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کے ہم کو صرف اعدادی نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ ان حالات میں ہم سے اس امر کی فرمائش کیوں کی جائے کہ ہم اس انداز بیان کو ترک کردیں، جس کے ہم بچپن سے عادی ہیں۔ اس کا میں تو خیال نہیں کرسکتا، خصوصاً اس حالت میں کہ عضویات کی زبان کے بھی منافی نہیں ہے۔ احساسات کوئی شئے نئی پیدا نہیں کرسکتے۔ وہ صرف اضطراری امواج کو تقویت دے سکتے اور کمزور کرسکتے ہیں جو کہ پہلے سے موجود ہیں۔ عضویاتی قوتوں کے ذریعہ سے ان کی تنظیم ہمیشہ نفسیاتی خاکہ کی بنیاد ہونی چاہیئے؛

اس نظریہ کے خلاف دلائل

میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ میکانیکی نظریہ کے جس طرح سے ماننے کو اب ہم سے کہا جاتا ہے یعنی خالص اولی اور نیم مابعد الطبیعاتی وجوہ کی بنا پر، یہ نفسیات کی موجودہ حالت میں ایک بیہودہ شوخ چشمی ہے۔ مگر اس امر کے اس سے زیادہ زبردست وجوہ بھی ہیں کہ ہم کو نفسیات میں اس انداز بیان کو کیوں باقی

رکھنا چاہیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور میں علّی اثر ہے۔ تقسیم شعور کی جزئیات جہاں تک کہ ہم کو ان کا علم ہے، اس کے اس طرح پر موثر ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اب ہم ان سے بعض کا پتہ چلاتے ہیں؛

عام طور پر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے، اگرچہ اس کا ثابت کرنا بہت دشوار ہے، کہ جوں جوں ہم حیوانی حلقہ میں بلند ہوتے ہیں شعور پیچیدہ اور شدید ہوتا چلا جاتا ہے۔ انسان کا شعور سیپ سے یقیناً زیادہ ہونا چاہیے۔ اس نقطۂ نظر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور اعضا پر ایک عضو کا اضافہ ہو جاتا ہے، جو حیوان کو کشمکش حیات میں باقی رکھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ دلیل یہی ہوتی ہے کہ یہ کسی نہ کسی طرح اس کشمکش میں اس کی مدد کرتا ہے۔ مگر یہ اس کے بغیر تو اس کی مدد نہیں کر سکتا کہ کسی نہ کسی طرح پر موثر ہو اور اس کی جسمانی تاریخ کو متاثر نہ کر سکے۔ اب اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ کس طرح پر شعور اس کی مدد کر سکتا ہے اور علاوہ بریں اگر اس کے دوسرے آلات کے نقائص (جہاں کہ یہ بہت ہی ترقی یافتہ ہے) ایسے ہوں کہ ان کو صرف اس قسم کی ضرورت ہو جو ان کو شعور سے ملے بشرطیکہ یہ موثر ہو تو یہی نتیجہ قرین صحت معلوم ہوگا کہ یہ اسی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ موثر ہے، یعنی دوسرے الفاظ میں اس کا موثر ہونا استقرائی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

مظاہر شعور کا جو مطالعہ ہم اس کتاب میں کرینگے، اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ شعور ہر وقت اور ہر آن ایک انتخاب کنندہ عامل ہوتا ہے خواہ ہم اس کے ادنیٰ ترین حلقہ کو لیں یعنی حس کو، یا اعلی سے اعلی تعقل کو لیں ہم اس کو یہی کرتا پاتے ہیں کہ یہ ان چند چیزوں میں سے جو اس کے سامنے آتی ہیں، ایک چیز کو پسند کرتا ہے، اس پر زور دیتا ہے اور باقی کو جہاں تک اس سے ہوتا ہے، دبا دیتا ہے۔ جس شق پر زور دیا جاتا ہے اس کا کسی نہ کسی ایسی دلچسپی سے قریبی تعلق ہوتا ہے جس کا احساس شعور کو اس وقت نہایت شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔

لیکن ان حیوانات کے نظام عصبی میں نقائص کیا ہیں جن کا شعور سب سے زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے سب سے بڑا بے ثباتی ہوگا۔ دماغی نصف کرے خاص طور پر اعلیٰ عصبی مرکز ہیں۔ اور ہم یہ بتا ہی چکے ہیں کہ ان کے اعمال قاعدی عقدو اور نخاع کے مقابلہ میں کس قدر غیر یقینی اور ناقابل قیاس ہوتے ہیں۔ مگر ان کا یہ ابہام ہی ان کے لئے مفید ہے۔ ان کی بنا پر ان کا صاحب اپنے کردار کو ماحول کے خفیف ترین تغیرات کے مطابق کر لیتا ہے، جن میں سے کوئی ایک ایسے قوی محرکات کی طرف انتقال ذہن کا باعث ہو سکتا ہے، جو موجودہ داعیات حس کو دبا سکتے ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال سے بعض میکانیکی نتائج اخذ کرلنے چاہئیں۔ جس عضو کو خفیف ترین ارتسامات متاثر کر سکتے ہوں اس کی فطری حالت ایسی ہوتی ہے، کہ اس کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے۔ دماغ کے اندر اخراج کے مختلف راستوں کو ہم بالکل مساوی خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی خاص چھوٹا سا ارتسام جس اخراج کا بھی باعث ہوگا اس کو اسی معنی میں اتفاقی کہا جا سکتا ہے، جس معنی میں کہ ایسے بارش کے قطرے کے شرقی یا غربی ڈھلان کی طرف بہنے کو اتفاقی کہا جائیگا جو پہاڑ کی چوٹی پر گرتا ہے۔ اسی معنی میں ایک بچہ کا لڑکا یا لڑکی پیدا ہونا اتفاقی ہو سکتا ہے۔ رحیمہ اس قدر غیر مستقل جسم ہوتا ہے کہ بعض نہایت ہی دقیق اسباب اس کو ایک جانب یا دوسری جانب مائل کر سکتے ہیں۔ جو عضو اس قسم کا ہو اس کا فطری قانون تلون کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ مجھے اسکی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ کوئی شخص معقول طور پر اس سے ردعمل کے مفید راستوں پر قائم رہنے کی کیونکر توقع کر سکتا ہے، جس طرح کہ بعض ادنیٰ مرکزوں کے اعمال قطعی طور پر متعین ہیں۔ نظام عصبی میں جو دشواری ہے وہ مجملاً حسب ذیل ہے۔ ہم ایسے دماغ کا تصور کر سکتے ہیں جو حس کا ردعمل بے خطا اور یقینی ہو۔ مگر اس صورت میں یہ ماحول کے صرف چند تغیرات پر ردعمل کرنے کے قابل

ہو سکے گا، جس کے معنی یہ ہیں کہ باقی تغیرات سے یہ مطابق ہونے سے قاصر رہے گا۔ دوسری طرف ہم ایسے نظام عصبی کا بھی تصور کر سکتے ہیں جو بالقوہ طور پر صورت حال کی لاتعداد دقیق خصوصیات کے مطابق ہونے کی قابلیت رکھتا ہو۔ مگر اس صورت میں جتنا یہ پیچیدہ ہوگا اتنا ہی بے خطا نہ ہوگا۔ اس کا ہم کو کبھی یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کے توازن میں صحیح ہی جہت میں خلل پڑیگا۔ مختصر یہ کہ اعلیٰ درجہ کا دماغ بہت سی چیزیں کر سکتا ہے اور خفیف ترین اشارہ پر کر سکتا ہے۔ مگر اس کا لبلبی والا انتظام اس کی کامیابی کو اتفاقی بنا دیتا ہے۔ کسی خاص موقع پر اس سے مجنونانہ حرکت کے سرزد ہونے کا بھی اسی قدر امکان ہوتا ہے، جس قدر کہ ہوشمندوں کی حرکت ظہور میں آنے کا ہوتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کا دماغ چند ہی چیزیں انجام دے سکتا ہے، اور ان کے پوری طرح پر انجام دینے کے بعد وہ کسی کام کا نہیں رہتا۔ ایک اعلیٰ درجہ کے دماغ کی مثال بالکل ان پانسوں کی سی ہے، جو ہمیشہ ایک میز پر پڑتے رہتے ہیں جب تک کہ ان کا توازن نہ کیا جائے اس وقت تک اس امر کی کیا توقع ہو سکتی ہے کہ کم نمبر نہیں بلکہ زیادہ نمبر آئینگے۔

دماغ کے متعلق یہ جو کچھ کہا گیا ہے، وہ اس کے محض دماغی مشین ہونے کی حیثیت سے کہا گیا ہے۔ کیا شعور اپنے پانسوں کا توازن کر کے ان کی قابلیت کو بڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ درپیش ہے۔

پانسوں کے توازن کرنے کے معنی یہ ہونگے کہ کم و بیش مستقل طور پر اس کے ان افعال کی تائید میں زور دیا جائے جو اس صاحب دماغ کے مستقل ترین فائدوں کا باعث ہوں۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ گمراہ کن رجحانات مسلسل دبتے رہیں۔

بس تو اس قسم کا دباؤ ہے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور ہر وقت کام میں لاتا رہتا ہے۔ اور جن اغراض کے لئے یہ استعمال کرتا ہے وہ اس کے اور محض اسی کے ہیں۔ یہ ان اغراض کو بھی عالم وجود میں لاتا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ان کی عالم کائنات میں کوئی حیثیت ہی نہ ہوتی۔ یہ

سچ ہے کہ جب ہم ڈارون جیسے فلسفہ میں مصروف ہوتے ہیں تو ہم اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں، کہ گویا محض جسم جو دماغ کا مالک ہے اغراض رکھتا ہے۔ ہم اس کے مختلف اعضا کے فوائد کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کس طرح وہ جسم کی بقا میں ممد یا مزاحم ہوتے ہیں۔ اور ہم بقا کو کچھ ایسا خیال کرتے ہیں کہ گویا یہ ایک مطلق غایت ہو۔ اور طبیعی عالم میں ایک ایسے واقعہ کی حیثیت سے ہو جس کو ہونا چاہیئے۔ اس صورت میں یہ حیوان پر حکومت کرتی اور یہ اس کے ردات پر بغیر اس کے کہ کوئی خارجی ذہانت ان پر تبصرہ کرے حکم لگاتی ہے۔ ہم اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ کسی ایسی نکتہ چیں ذہانت کی عدم موجودگی میں (خواہ تو یہ خود حیوان کی ہو یا ہماری ہو یا مسٹر ڈارون کی ہو) ردات عمل کو صحیح معنی میں مفید یا غیر مفید کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اگر ان کو محض طبیعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان کے متعلق صرف یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر یہ ایک خاص طریق پر واقع ہونگی تو بقا ان کا لازمی نتیجہ ہوگی۔ خود اعضا اور باقی کل طبیعی دنیا ہمیشہ اس نتیجہ سے غیر متاثر رہینگے اور اگر صورت حال بدل جائے تو اسی قدر خوشی کے ساتھ حیوان کی ہلاکت کو عمل میں لے آئینگے۔ مختصر یہ کہ بقا خالص عضویاتی بحث میں صرف ایسے مفروضہ کے طور پر داخل ہو سکتی ہے، جو ایک مشاہدہ کرنے والا مستقبل کے متعلق کرتا ہے۔ مگر جس وقت تم شعور کو درمیان میں لاتے ہو تو بقا محض مفروضہ کی صورت میں باقی نہیں رہتی۔ اب یہ نہیں رہتا کہ اگر بقا کا وقوع ہونا ہے، تو دماغ اور دوسرے اعضا کو یہ کچھ انجام دینا چاہیئے۔ اب یہ ایک قطعی فیصلہ بنجاتی ہے۔ بقا ہوگی اور لہذا اعضا وجوارح کو اس طرح پر عمل کرنا چاہیئے۔ اب پہلی مرتبہ عالم کی اسٹیج پر حقیقی غایات ظاہر ہوتی ہیں۔ شعور کا اس طرح پر تعقل کرنا کہ گویا یہ خالص وقوفی شے ہو جیسا کہ قدیم و جدید اکثر تصوریتی مذاہب میں کیا جاتا ہے قطعی طور پر غیر نفسیاتی ہے، جیسا کہ اس کتاب کے باقی حصہ سے ظاہر ہوگا۔ ہر وہ شعور جو واقعی طور پر موجود ہوتا ہے خود کو غایات کی خاطر

لڑنے والا معلوم ہوتا ہے، ایسی غایات کہ جن میں سے اکثر اگر نہ ہوتا تو غایتیں نہ بنتیں۔ اس کے وقوف کی قوتیں زیادہ تر انھیں غایات کے تابع ہوتی ہیں، اور اس کو دیکھتی ہیں کہ کونسے واقعات ان کے ممد و معین ہوتی ہیں اور کونسے نہیں ہوتے ؔ

اب فرض کرو کہ شعور ویسا ہی ہے جیسا کہ یہ خود کو معلوم ہوتا ہے تو یہ ایک غیر مستقل دماغ کی اپنی غایتوں کے پورا کرنے میں مدد کریگا۔ دماغ کی حرکت بطور خود ان اغراض کے میکانیکی طور پر حاصل کرنے کے ذرایع فراہم کرتی ہیں، لیکن لاتعداد غایات میں سے صرف چند غایتوں کے لیئے جو صحیح معنی میں حیوان کی غایتیں ہوتی ہی نہیں، بلکہ اکثر ان کے بالکل مخالف ہوتی ہیں۔ دماغ امکانات کا تو آلہ ہے مگر تیقنات کا نہیں۔ مگر شعور کے سامنے اپنی غایتیں ہوتی ہیں اور یہ جانتا ہے، کہ کونسے امکان ان تک لیجاتے ہیں، اور کونسے ان کے مخالف ہیں۔ اس لیئے اگر اس میں متاثر کرنے کی قوت ہوگی تو یہ مفید امکانات کو تو تقویت پہنچائے گا اور غیر متعلق امکانات کو دبائیگا۔ اس صورت میں خلا یا ریشوں میں سے گذرنے والے تموج، اگر ایک طرح کے شعور کا باعث ہونگے، تو تقویت پائینگے اور اگر دوسری طرح کے شعور کا باعث ہوں گے، تو دبائے جائیں گے شعور سے تموجات پر یہ رد عمل کیونکر ہوتا ہے، اس مسئلہ کا ہنوز غیر فیصل رہنا لازمی ہے۔ میرے منشا کے لیئے تو صرف اس قدر ثابت ہو جانا کافی ہے، کہ اس کا وجود بے فائدہ نہ ہو۔ اور یہ معاملہ اس قدر سادہ نہیں جتنا کہ دماغ کے خود حرکتی مدعی ہیں ؔ

شعور کی طبیعی تاریخ کے تمام واقعات اس نظریہ کے موئید ہیں۔ مثلاً شعور صرف اس وقت شدید ہوتا ہے جب عصبی اعمال سست ہوتے ہیں۔ سریع خودکار اور عادتی فعل میں یہ کم سے کم ہوتا ہے۔ اگر شعور میں وہ علتی فعل ہے، جس کو کہ ہم نے فرض کیا ہے، تو اس سے زیادہ موزوں کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اور اگر نہیں ہے، تو اس سے زیادہ بے معنی

ولغو شے کوئی نہیں ہو سکتی۔ عادتی افعال یقینی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ان کے اپنی غایت سے دور جا پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیئے ان کو کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جو فعل تامل و تردد کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اس میں آخری عصبی اخراج کے بہت سے امکان ہوتے ہیں۔ امکان کے عصبی قطعہ کے نہفتہ ہیجان سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی اچھی یا بری کیفیت سے اس امر کا تعین کرتا ہے کہ ہیجان بیکار ہوگا یا پایۂ تکمیل کو پہنچیگا۔ جس حالت میں تذبذب بہت زیادہ ہوتا ہے، جیسا کہ بہت بلندی سے کودتے وقت تو شعور نہایت ہی تکلیف دہ طور پر شدید ہو جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے احساس کو عصبی اخراج کے سلسلہ کی آڑی تراش سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، یعنی جو کڑیاں موجود ہیں ان کا پتہ چلاتا ہے، اور تازہ غائتیں جو اس کے سامنے آتی ہیں ان میں ایسی غایت کو ٹٹولتا ہے جو صورت حال کے لیئے موزوں ہو؛

”قائم مقامی فعل کے مظاہر“ جن کا ہم نے دوسرے باب میں مطالعہ کیا تھا شہادت کا دوسرا جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کار آمد مشین ایک طرح پر لازمی طور سے عمل کرتی ہے۔ ہمارا شعور اس کو صحیح طریقہ کہتا ہے۔ ایک والو نکال لو، یا ایک پہیے کو اس کے گیر سے علحدہ کردو، یا ایک دھرے کو موڑ دو تو یہ وہ مشین باقی نہ رہیگی اور یہ اسی طرح سے لازمی طور پر دوسرے طریق پر عمل کرے گی، جس کو ہم غلط طریقہ کہتے ہیں۔ مگر خود مشین ٹھیک اور غلط کا کوئی علم نہیں رکھتی۔ مادہ کے سامنے نصب العین نہیں ہوتے جن کو یہ پورا کرے۔ ایک انجن اپنی گاڑیوں کو ٹوٹے ہوئے پل میں سے بھی اسی طرح خوشی سے لیجائے گا جس طرح سے کہ کسی اور مقصود کی طرف؛

ایسا دماغ جس کا کوئی حصہ نکال دیا گیا ہو، دراصل ایک نئی مشین ہوتا ہے، اور یہ عمل جراحی کے ابتدائی ایام میں بالکل غیر معمولی طور پر عمل کرتا ہے۔ مگر اس کے افعال روز بروز معمولی ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ

بہت ہی مشاق آدمی اس امر کی شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کوئی کمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے معمول کے مطابق ہو جانے کا نتیجہ تو سبب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر دماغ کے باقی حصوں کا شعور ہر فعلی غلطی کی گرفت ہی کے لئے نہیں بلکہ اگر یہ خطائے عملی ہے تو قرار واقعی زور لگا کر اس کو روکنے کے لئے اور اگر فروگذاشت ہے تو اس پر عمل کرانے کے لئے موجود ہو تو اس سے زیادہ قرین قیاس کوئی بات معلوم نہیں ہوتی، کہ باقی ماندہ حصے اس طرح سے مدد پالنے کے بعد اصول عادت کی بنا پر عمل کے قدیم غایتی طریقوں کی طرف لوٹ جائیں، جس سے کہ ان کو پہلے ناکارہ کیا گیا تھا۔ اس کے برعکس اس سے زیادہ غیر فطری کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ یہ اس حصہ کے فرائض اپنے ذمہ لے لیں جو ضائع ہو گیا ہے بغیر اس کے کہ وہ فرائض ان کو اس پر مجبور کریں۔ باب ۲۷ کے اختتام پر ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

اور بھی ایسے واقعات ہیں، جن کی اس مفروضہ سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ شعور میں غایتی اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات مفید اور آلام مضر تجربات کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، حیات کے تمام اساسی قوانین اس قانون کی امثلہ ہیں۔ گرسنگی، حبس دم، کھانے پینے نیند اور تکان میں کام کی تکلیف آبلے زخم سوزش زہر کے اثرات اسی قدر ناگوار ہوتے ہیں، جس قدر بھوک میں معدہ کا بھرنا تکان کے بعد آرام کرنا اور سونا آرام کے بعد ورزش کرنا، اچھی جلد سالم ہڈیاں ہر وقت اور ہر حالت میں خوشگوار ہوتی ہیں۔ مسٹر اسپنسر اور دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ یہ مطابقتیں کسی مقررہ ہمنوائی کی بنا پر نہیں ہیں، بلکہ محض فطری انتخاب کے عمل کی بنا پر ہیں، جو بلا شبہ کسی ایسی نسل کو، جسے ہمیشہ مضر تجربات ہی خوشگوار معلوم ہوں آخرکار یقیناً فنا کر ڈالے۔ ایسا جانور جسے دم گھٹنے ہی میں لطف آئے تو وہ اپنا سر پانی میں ڈبوئیگا اور صرف چار یا پانچ منٹ کی زندگی سے لطف اندوز ہو گا۔ لیکن اگر لذات و آلام میں اثر نہ ہو تو اس کی (بلا کسی اولیاتی

عقلی ہمنوائی کے جس کا کہ میکانیکی نظریہ کے حامی پتہ چلائیں گے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مضر ترین افعال بھی جیسے کہ جلنا ہے انتہائی مسرت کے باعث نہ ہوں اور حد سے زیادہ ضروری افعال، جیسے کہ سانس لینا ہے حد سے زیادہ الم کا باعث نہوں۔ اس میں شک نہیں، کہ اس قانون کے مستثنیات بہت ہیں۔ مگر ان کا تعلق ان تجربات سے ہے جو یا تو اہم نہیں ہیں یا عام نہیں ہیں۔ مثلاً شُر انگوری اگرچہ مضر ہے مگر اکثر کو خوشگوار معلوم ہوتی ہے ایک بہت ہی شاذ تجربہ ہے۔ لیکن جیسا کہ فک جو بہترین عالم عضویات ہے، کہتا ہے، اگر تمام دریا اور چشمے پانی کے بجائے الکوہل کے ہو جائیں تو یا تو تمام آدمی اس سے نفرت کرنے لگیں، یا ہمارے اعصاب ایسے بن جائیں، کہ اس کے پینے سے ضرر نہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے احساسات کی تقسیم کے ذیل میں صرف ایک ہی بڑی کوشش ہوئی ہے، اور وہ مسٹر گرانٹ ایلن کی ہے جو انھوں نے اپنی مختصر مگر مفید کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ ان کا استدلال محض لذات و آلام کے اس غایتی اثر پر مبنی ہے جس کا دورخی کے حامی سختی کے ساتھ انکار کرتے ہیں ۔

پس ہر اعتبار سے قرائنی شہادت اس نظریہ کے خلاف قوی ہے۔ دماغی عمل اور شعوری عمل کی اولیاتی تحلیل یہ ظاہر کرتی ہے کہ اگر شعور موثر ہو، تو یہ اپنے انتخابی عمل سے دماغی عمل کے عدم تعین کی کمی پورا کر دے گا دوسری طرف تقسیم شعور کے غیر ادلی مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ہمیں ایک ایسے عضو کے ہونے کی توقع ہونی چاہیئے تھی، جو ایک ایسے نظام عصبی کی رہبری کیلئے ہونا ضروری تھا جو حد سے زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ ان تمام باتوں کے بعد یہ نتیجہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفید ہے۔ لیکن اگر یہ مفید ہے تو اس کو غایتی اثر کی بنا پر مفید ہونا چاہیئے، اور میکانیکی نظریہ کا عام عقل کے نظریہ کے سامنے ہتھیار ڈال دینا لازمی

ہے۔ کم از کم میں تو جب تک وہ مابعد الطبیعیاتی تعمیرات نہ ہو لیں جو ابھی تک کامیابی کے ساتھ نہیں ہوئی ہیں) اس کل کتاب میں عام عقل کی زبان بے تکلّف استعمال کرونگا۔

باب ٦

نظریۂ مادہ ذہنی

متعلم جس نے گذشتہ باب میں خود کو مابعد الطبیعیاتی دلدل میں گرفتار پایا تھا، اس میں اور بھی پریشان ہوگا۔ کیونکہ یہ باب خالصتہً مابعد الطبیعیاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اس کے سوائے اور کچھ نہیں، کہ اس میں واضح طور پر سوچنے کی، غیر معمولی طور پر سخت کوشش کی جاتی ہے۔ نفسیات کے اساسی تعقلات عملی طور پر ہمارے لیئے بالکل واضح ہیں مگر نظری اعتبار سے یہ بہت گڈ مڈ ہیں۔ اور انسان اس میں مبہم ترین مسلمات قایم کرتا چلا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا کہ ان کے اندر کس قدر دشواریاں ہیں اس وقت تک احساس نہیں ہوتا جبتک کہ حریف ان سے انکار نہیں کرتا۔ جب یہ مسلمات ایک مرتبہ قائم کر لیئے جاتے ہیں (جس طرح سے کہ یہ ہمارے فطری واقعات کے بیانات و تشریحات میں قایم ہو جاتے ہیں) تو بعد میں ان سے پیچھا چھڑانا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے کا اور پھر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ موضوع کی اساسی خصوصیات نہیں ہیں۔ اس مصیبت سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کو پہلے جانچا جائے

اور ان کے قایم کرنے سے قبل ان کے اچھی طرح سے سمجھ لینے کی کوشش کی جائے۔ جن مسلمات کا میں ذکر کر رہا ہوں ان میں سے مبہم ترین مسلمہ یہ ہے کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں، اور یہ چھوٹی حالتوں سے مل کر بنتی ہیں۔ اس مفروضہ کے اندر خارجی فوائد ہیں جس کی بنا پر یہ عقل کے لیئے بہت ہی زبردست کشش رکھتا ہے۔ بااین ہمہ یہ داخلی طور قطعاً ناقابل فہم ہے۔ اس کے ناقابل فہم ہونے سے نفسیات کے آدھے مصنف بے خبر معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو سمجھ لیں، اس لیئے میں اس امر کی کوئی معذرت نہیں کرتا کہ میں نے اس تصور کو قبل اس کے کہ اپنے کام کی تشریحی حصہ کی طرف متوجہ ہوں، بہت وضاحت سے بیان کرنے کے لیئے انتخاب کیا ہے۔ مادۂ ذہنی کے نظریہ کو اگر سب سے زیادہ انتہائی صورت میں بیان کیا جائے، تو یہ اس کے مساوی ہوگا کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں۔

ارتقائی نفسیات ذہنی مواد کی طالب ہے

ارتقا کے عام نظریہ میں جمادات پہلے آتی ہیں، اس کے بعد حیوانی اور نباتی زندگی کی ادنیٰ ترین صورتیں ہیں پھر وہ صورتیں جن میں ذہانت ہوتی ہے، اور پھر وہ شکلیں ہیں جو ہماری طرح سے نہایت ہی اعلیٰ قسم کی ذہانت رکھتی ہیں۔ جب تک ہم صرف خارجی واقعات کا لحاظ رکھتے ہیں، تو حیاتیات کے پیچیدہ ترین واقعات میں بھی ہمارا کام بہ حیثیت ارتقائی کے نسبتۃً آسان ہوتا ہے۔ اس تمام دوران میں ہم مادے، اس کے جمع ہونے اور متفرق ہونے سے بحث کرتے ہیں، اور اگرچہ ہم اپنی بحث کو مشروط رکھنے پر مجبور ہیں، مگر یہ بات اس کو مسلسل ہونے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ جس نقطہ کو ہمیں بہ حیثیت ارتقائی کے مضبوط پکڑے رہنا چاہیئے، وہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کی جتنی نئی اشکال عالم وجود میں آتی ہیں درحقیقت اصلی اور غیر متغیر مواد کی

نئی تقسیم کے نتائج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں۔ ہمیشہ یکساں رہنے والے ذروں نے جو بے ترتیبی کے ساتھ منتشر ہو کر سحابیہ بنجاتے تھے، عارضی طور پر بستہ ہو کر ایک خاص صورت اختیار کرلی ہے جو ہمارا دماغ ہے۔ اس کہانی میں کوئی ایسی نوعیت یا جزو موجود نہیں جو شروع میں تو نہ تھا اور بعد میں داخل کر دیا گیا ہو

مگر شعور کے عالم وجود میں آنے سے بالکل ایک نئی شے داخل ہو جاتی ہے، ایسی شے جس کی ان ذرات میں قابلیت بیان نہ کی گئی تھی، جو دراصل پریشان تھے

ارتقا کے دشمن عالم کے مسلمات کے اس ناقابل انکار انقطاع سلسلہ پر نہایت سرعت کے ساتھ جھپٹے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر نے ارتقائی توجیہات کی اس نقطہ پر ناکامی کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا ہے، کہ یہ عام طور پر کمزور اور پھسپھسی ہیں۔ ہر شخص اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ احساس مادی حرکت سے بالکل علیحدہ ہے۔ "ایک حرکت احساس بنجاتی ہے"، کوئی جملہ جو ہمارے ہونٹوں سے نکل سکتا ہے، اس سے زیادہ معنی سے معرا نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے مبہم ترین ارتقائی بھی جب عمداً مادی اور ذہنی واقعات کا موازنہ کرتے ہیں، تو داخلی اور خارجی عالم کے فرق پر اسی شد و مد کے ساتھ زور دیتے ہیں جسطرح سے اور سب لوگ کرتے ہیں

مسٹر اسپنسر کہتے ہیں "کیا مکثرات کی حرکات عصبی دھکے (یہاں ان کے ذہنی دھکا مراد ہے) کے پہلو بہ پہلو پیش کی جاسکتی ہیں اور ان دونوں کو ایک سمجھا جاسکتا ہے۔ کتنی ہی کوشش کریں مگر ہم کو ان کے باہم ملانے میں کامیابی نہیں ہوتی۔ جب ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھتے ہیں تو یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے کہ احساس کی ایک اکائی کو حرکت کی اکائی سے کوئی مناسبت نہیں ہے"

اور پھر کہتے ہیں۔

”فرض کرو کہ یہ بات بالکل واضح ہو گئی ہے، کہ شعور کا ایک دھکا اور تکثراتی حرکت ایک ہی شئے کے موضوعی اور معروضی رخ ہیں۔ مگر پھر بھی ہم دونوں کو اس طرح سے متحد نہیں کر سکتے کہ اس حقیقت کا تعقل کر سکیں جس کے یہ دونوں دو رخ ہیں“ ؎

بہ الفاظ دیگر ہم ان میں کوئی مشترکہ خصوصیت نہیں پاتے۔ اسی طرح سے ٹنڈل اپنے اس خوش نصیب پیراگراف میں لکھتا ہے جس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اب وہ ہر شخص کو ازبر یاد ہو گا ؎

”دماغ کی طبیعیات سے اس کے مطابق شعوری واقعات تک جو راستہ ہے اس کا تخیل نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ ایک خاص قسم کا خیال اور ایک قسم کا تکثراتی فعل دماغ میں ایک ساتھ ہوتا ہے، مگر ہمارے پاس کوئی ایسا ذہنی عضو نہیں اور نہ ایسے عضو کے بظاہر مبادی ہیں، جس سے کہ ہم استدلال کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک گذر جائیں“ ؎

”یا اس دوسری عبارت میں

”ہم نظام عصبی کے نشوونما کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ اس کو حس و فکر کے متوازی مظاہر کا متلازم قرار دے سکتے ہیں۔ ہم قطعی یقین کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ یہ برابر چلتے ہیں، لیکن جس وقت ہم ان کے تعلق کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خلا میں پرواز کی کوشش کرتے ہیں ان دو قسم کے واقعات میں کسی طرح امتزاج ممکن نہیں ہے۔ انسان کے ذہن میں کوئی ایسی حرکی قوت نہیں ہے، جو اس کو بغیر منطقی شقاق کے ایک طرف سے دوسری طرف لیجائے“ ؎

جب ان پر ارتقائی وحی کا نزول ہوتا ہے تو اس وقت یہی مصنف اس خلیج پر سے جس کے ناقابل گزار ہونیکا یہ سب سے زیادہ اعلان کر رہے تھے نہایت آسانی کے ساتھ پھلانگ جاتے ہیں اور اسطرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا ذہن جسم سے سلسلہ وار پیدا ہوا ہے۔ مسٹر اسپینسر اپنے ذہنی ارتقار کے تبصرہ کا خیال کر کے یہ کہتے ہیں کہ کسطرح سے افزونی کا پتہ چلائے وقیت

ہم اپنے آپ کو بغیر رکے ہوئے جسمانی زندگی کے مظاہر سے ذہنی زندگی کے مظاہر تک گذر جاتا ہوئے پاتے ہیں"۔ اور مسٹر ٹنڈل اسی بلفاسٹ کی تقریر میں جس سے کہ ابھی ہم نے کچھ اقتباس کیا تھا، اپنا ایک اور مشہور ٹکڑا بیان فرماتے ہیں؛

"ہر قسم کی لیپ چپ کو چھوڑ کر میں جس اعتراف کو آپ کے سامنے کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ میں اختباری شہادت کی دوربین سے اپنی نظر کو طویل کرتا ہوں، اور دیکھتا ہوں کہ وہ مادہ جس پر کہ ہم اپنی جہالت سے پردے ڈالتے آئے ہیں باوجودیکہ اسکے خالق کے احترام کے ہم مدعی ہیں، زندگی کی ہر قسم اور کیفیت کی امید وقوت ہے"؛

زندگی میں ذہنی زندگی بھی شامل ہے؛

تسلسل اس قدر قوی مسلمہ ہے۔ اب اس کتاب میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی جائیگی کہ بہ حیثیت مجموعی ذہنی مسلمات کا احترام کرنا چاہیئے۔ تسلسل کے مطالبہ نے علوم کے بڑے حصوں میں یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے اندر الہامی قوت موجود ہے۔ لہذا خود ہم کو خلوص کے ساتھ طلوع شعور کا تعقل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیئے تاکہ یہ کائنات میں ایسی نئی شے کے پھوٹ آنے کے مساوی ہو جو اس کے پہلے موجود نہ تھی؛

محض یہ کہہ دینا کہ شعور جنسی حالت میں ہے ہمارے منشا کو پورا نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ اسی لفظ سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ یہ ہنوز بالکل پیدا نہیں ہوا ہے اور اس طرح یہ گویا کہ وجود و عدم کے مابین ایک طرح کا واسطہ ہے۔ مگر یہ محض لفظی بات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کسی نئی شے کا قدم درمیان میں آئیگا تو عدم تسلسل کا ہونا لازمی ہے عدم تسلسل کی مقدار اہمیت نہیں رکھتی۔ مڈشپمین ایسی کی لڑکی اپنے بچے کے حرامی ہونے کی اسطرح سے معذرت نہ کر سکتی تھی کہ "یہ تو ذرا سا ہے"۔ اور شعور کتنا ہی کم

کیوں نہ ہو ایسے فلسفہ کے اندر جس میں کہ اس کے بغیر آغاز کیا گیا ہو، اس کا داخل کر دینا ناجائز ولادت کے مساوی ہوگا، جو اس کے بعد اس امر کا بھی مدعی ہو کہ یہ تمام واقعات کی مسلسل ارتقا سے توجیہ کرتا ہے؛

اگر ارتقا کو عمدگی سے کام کرنا ہے، تو شعور کا اشیا کے آغاز ہی میں ہونا لازمی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ارتقائی فلاسفہ جن کی نظر زیادہ صاف ہے، اس کو پہلے سے مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سحابیہ کا ہر ذرہ اپنے ساتھ ایک شعور، ایک قدیم جوہر وابستہ رکھتا ہوگا۔ جس طرح سے کہ مادی ذرات کے جمع ہو جانے سے اجسام و دماغ بنجاتے ہیں، اسی طرح پر ذہنی جوہروں کے اسی قسم کے اجتماع سے وہ شعور عالم وجود میں آتے ہیں، جو ہم اپنے اندر دیکھتے اور اپنے ہم جنس حیوانوں میں فرض کرتے ہیں۔ کامل فلسفۂ ارتقا کے لئے کچھ اس قسم کی ذراتی مادیت کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے مطابق لاتعداد مدارج شعور کا ہونا لازمی ہے تاکہ غیر معمولی ذہنی مادہ کے اجتماع و پیچیدگی کا لحاظ رہے۔ لہذا نفسیاتی ارتقائیت کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ بالواسطہ شہادت سے ان مدارج شعور کو ثابت کرے کیونکہ ان کا براہ راست وجدان ممکن نہیں ہے؛

اس امر کے بعض ثبوت کہ ذہنی مادہ کا وجود ہے

اس فریضہ کا ایک جزو بعض ایسے فلاسفہ انجام دے چکے ہیں، جو ارتقا سے کوئی دلچسپی نہ رکھتے تھے، مگر انھوں نے مستقل وجوہ کی بنا پر خود کو تحت الشعوری ذہنی زندگی کی بڑی مقدار کا یقین دلا دیا ہے۔

اس عام رائے اور اس کے وجوہ پر تو تنقید تھوڑی دیر کے لئے ملتوی کی جاتی ہے۔ فی الحال تو ہم محض ان دلائل سے بحث کرتے ہیں جن سے یہ فرض کیا گیا ہے، کہ ذہنی مادی کے اجزا کا بین حسی احساسات میں اجتماع ثابت ہوتا ہے۔ یہ بالکل واضح ہیں اور ان کا واضح جواب

دیا جا سکتا ہے ؎

ایک جرمن عالم عضویات اے فک نے ۱۸۶۲ء میں جہاں تک مجھے علم ہے ان کو سب سے پہلے استعمال کیا تھا۔ انھوں نے احساسات حرارت و لمس کے امتیاز کے متعلق اس طرح اختبارات کیے کہ جلد کو ایک دبیز کاغذ کے ٹکڑے سے ڈھانپ دیا۔ اس کاغذ کے اندر بہت چھوٹا سا سوراخ رکھا، جس سے جلد کے بہت ہی چھوٹے سے حصے کو متاثر کیا۔ ان کا تجربہ ہے کہ ان حالات میں مریض اکثر غلطی کرتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالا کہ اس کی وجہ یہ ہوگی کہ متاثرہ عصبی سروں سے حسوں کی جو تعداد ہوتی ہے وہ اس قدر کم ہوتی ہے کہ کسی قسم کا مذکورہ احساس نہیں بن سکتا۔ انھوں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ اجتماع کی مختلف قسم کے اجتماع سے ایک صورت میں گرمی کا اور دوسری صورت میں لمس کا کیونکر احساس ہوتا ہے ؎

وہ کہتے ہیں کہ "احساس حرارت اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب احساس کی اکائیاں اس طرح برابر واقع ہوتی ہیں کہ دو عنصروں یعنی ا و ب کے مابین مکاناً کوئی عنصر حائل نہ ہو جس کی شدت ا و ب کے مابین نہ ہو۔ جب یہ شرط پوری نہیں ہوتی تو ایک طرح کا احساس مس ہوتا ہے۔ تاہم دونوں قسم کے احساس ایک ہی اکائی کے بنے ہوئے ہیں" ؎

مگر ظاہر ہے، کہ اگر اس تدریج شدت کو ذہنی واقعہ نہیں، بلکہ دماغی واقعہ کر کے بیان کیا جاتا، تو زیادہ وضاحت ہوتی۔ اگر دماغ کا ایک قطعہ پہلے اس طرح مہیج کیا جاتا، جس طرح پروفیسر فک کہتے ہیں، اور پھر دوسری طرح پر مہیج کیا جاتا، تو اگر ہم اس کی مخالفت میں کچھ کہہ سکتے تو یہ ہوتا کہ ایک صورت میں تو احساس حرارت ہوتا، اور دوسری صورت میں احساس الم ہوتا۔ مگر حرارت اور الم نفسیاتی اکائیوں کے بنے ہوئے نہ ہوتے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک براہ راست کال دماغی عمل کا نتیجہ ہوتا۔ جب تک کہ دوسری توجیہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے یہ نہیں کہا جا سکتا

کہ فنک نے نفسی اجتماع ثابت کر دیا ہو"

اس کے بعد اسپنیسر اور ٹین نے ایک دوسرے سے علحدہ اس راہ فکر میں طبع آزمائی کی ہے۔ مسٹر اسپنیسر کا استدلال اس قابل ہے کہ اس کو بالتفصیل نقل کیا جائے"

"اگرچہ انفرادی طور پر وہ حسیں اور جذبے حقیقی ہوں یا تصوری جن سے شعور بنا ہوتا ہے، سادہ یک جنس ناقابل تحلیل و ناقابل دریافت معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت یہ ایسے نہیں ہیں۔ کم از کم ایک قسم کا احساس تو ایسا ہے، جو معمولی تجربہ میں ناقابل تحلیل عنصر معلوم ہوتا ہے اور قابل تحلیل ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس کو اس کے اجزائے مقومہ میں تحلیل کرنے کے بعد انسان یہ شبہ کیئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ دوسرے احساسات جو بظاہر ایسے معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کی تحلیل نہیں ہو سکتی دراصل مرکب ہوں اور ان کے بھی اسی طرح سے اجزائے ترکیبی ہوں جس طرح سے کہ ہم نے ایک مثال میں معلوم کر لیا ہے"

"اس بظاہر سادہ احساس کو ہم موسیقی کی آواز کہتے ہیں جو واضح طور پہ سادہ تر احساسات میں تحلیل کیا جا سکتا ہے مشہور اختبارات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جب اس طرح سے تھپتھپایا جاتا ہے، کہ مساوی تھپکیاں سولہ فی سیکنڈ سے زیادہ نہیں ہوتیں، ہر ایک کی علحدہ علحدہ آواز آتی ہے۔ لیکن جب سرعت اس سے زیادہ ہوتی ہے تو شعور شعور کی علحدہ حالتوں میں شناخت نہیں ہوتے، اور ان کے بجائے شعور میں ایک مسلسل حالت پیدا ہوتی ہے، جس کو نوا کہتے ہیں۔ جب ان کی سرعت اور بڑھائی جاتی تو نوا کی کیفیت میں تغیر ہوتا ہے، جس کو بلندی امتداد کہتے ہیں۔ جوں جوں تھپکیوں کی سرعت بڑھتی رہتی ہے، امتداد کی بلندی بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ یہ اس قدر تیز ہو جاتی ہے، کہ پھر اس کا نوا کے طور پر احساس نہیں ہوتا۔ اس طرح پر ایک ہی قسم کے احساس کی اکائیوں نے ان میں باہم کم و بیش وقفہ کی بنا پر بہت سے احساسات

پیدا ہوتے ہیں جن کی کیفیت میں باہم امتیاز کیا جا سکتا ہے ”

“یہی نہیں۔ پروفیسر ہیلم ہولٹز کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جب بسرعت واقع ہونے والے شوروں کے سلسلہ کے ساتھ دوسرا سلسلہ پیدا کیا جاتا ہے، جس میں شور زیادہ سریع تو ہوں مگر اتنے بلند نہ ہوں تو کیفیت میں ایک تغیر ہوتا ہے، جس کو تغیر کیفیت کہتے ہیں۔ مختلف آلات موسیقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو نوائیں امتداد و قوت میں یکساں ہوتی ہیں، ان میں کرختگی و شیرینی سے امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ ان کی تمام مخصوص کیفیات کے متعلق یہ ثابت کیا جا سکتا ہے، کہ یہ متواتر ہونے والے شوروں کے ایک یا دو یا تین یا زائد ثانوی سلسلوں سے پیدا ہوتے ہیں، جن کے ساتھ ایک اصلی سلسلہ ہوتا ہے۔ اس احساس کے وہ فرق جو اختلافات امتداد کے نام سے مشہور ایک سلسلے کے متوالی شوروں کے مابین انضمام کے فروق کی بنا پر ہوتے ہیں، اور احساس کے وہ فرق جو اختلافات کیفیت کے نام سے مشہور ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس سلسلہ کے ساتھ اور سلسلے ایسے ہوتے ہیں جن کے مدارج انضمام میں فرق ہوتا ہے۔ اس طرح شعور کی ایسی لاتعداد مختلف الکیف اقسام ہیں جو انفرادی طور پر سادہ معلوم ہوتی ہیں، مگر وہ ہزارہا طریق پر مرکب ہوتی ہیں ”

“کیا ہم اسی پر بس کر سکتے ہیں، اگر وہ مختلف حسیں جن کو اصوات کہا جاتا ہے، اس طرح ایک مشترک اکائی سے بنی ہیں تو کیا یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا، کہ وہ مختلف حسیں بھی جو ذائقے کہلاتی ہیں اور وہ مختلف حسیں جو بوئیں کہلاتی ہیں، اور وہ مختلف حسیں جو الوان کہلاتی ہیں اسی طرح ایک ہی اکائی سے نہیں بنی ہیں۔ یہی نہیں کیا ہم اس کو بہت ہی زیادہ ممکن نہ سمجھیں کہ حس کی ان بیحد مختلف اقسام میں ایک مشترک وحدت ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے احساسات میں جو فرق ہیں، وہ ایک ایسی وحدت کے شعور میں مجتمع ہونے کے فروق پر مبنی ہو سکتے ہیں، جو ان

سب میں مشترک ہے تو یہی ان بڑے فروق کا بھی حال ہو سکتا ہے جو مختلف قسم کی حسوں میں ہیں۔ ممکن ہے کہ شعور کا ایک اصلی عنصر ہو اور لاتعداد شعور خود اس کے مرکبوں کے ساتھ ترکیب پانے سے پیدا ہوتے ہوں اور اس طرح یہ بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہو۔ اور اس کے تنوع و پیچیدگی میں زیادتی ہوتی جاتی ہو۔"

"کیا ہمارے پاس اس اصلی عنصر تک پہنچنے کے لئے کچھ پتہ یا نشان ہے۔ میرے خیال میں تو ہے۔ وہ سادہ ذہنی ارتسام جو موسیقی کی نوا کی ترکیب میں وحدت ثابت ہوا ہے دوسرے سادہ ذہنی ارتسامات سے ربط رکھتا ہے، جن کی ابتدا دوسری طرح سے ہوتی ہے کسی ایسے شعور کا ذہنی اثر، جس کے اندر محسوس مدت نہ ہو، عصبی دھکے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس قسم کے عصبی دھکے کو آوازوں ہی سے مخصوص کرتے ہیں، مگر یہ اور قسم کے دھکوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔ جسم کو اگر برقی اثر متاثر کیا جائے تو اس سے بھی ایسا ہی احساس ہوتا ہے، جو ایک اچانک آواز سے ہوتا ہے۔ آنکھوں کے ذریعہ سے اگر کوئی شدید اور غیر متوقع ارتسام ہوتا ہے (جیسا کہ بجلی کے کوند جانے سے) تو اس سے بھی اسی قسم کا دھکا لگتا ہے۔ اور اگرچہ یہ احساس بجلی کے دھکے کے مشابہ ہے اپنے محل کے لئے ایک بڑا جسم رکھتا ہے اور اس بنا پر اس کو داخلی نہیں بلکہ خارجی اختلال کا متلازم خیال کرتے ہیں، جو ایک شئے کے ساحت نظر کے سامنے انتہائی شدت کے ساتھ گذر جانے سے ہوتا ہے۔ تو میرے خیال میں اس امر کا پتہ چل سکتا ہے، کہ داخلی اختلال کے ساتھ جو احساس ہوتا ہے، وہ بھی تقریباً اسی شکل میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح سے جو شعور پیدا ہوتا ہے اس کا بہ اعتبار کیفیت شعور کی اس حالت سے مقابلہ کر سکتے ہیں، جو اچانک کسی ضرب کے لگ جانے کے شروع میں ہوتی ہے۔ اچانک ضرب کے صدمہ سے شعور کی جو حالت ہوتی ہے اس کو عصبی دھکے کی ابتدائی مخصوص شکل

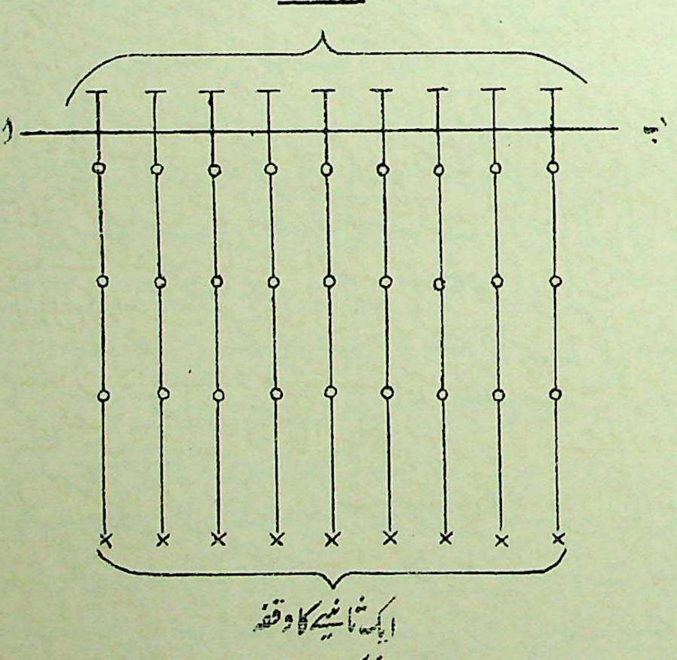
قرار دے سکتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف ہیجوں سے اور مختلف سلاسل اعصاب کے ذریعہ جو اچانک اور مختصر المدّت اختلالات پیدا ہوتے ہیں، ان کی کیفیت میں مشکل سے امتیاز کیا جا سکتا ہے، اس وقت عجیب وغریب نہ معلوم ہوگا جب ہم اس بات کو یاد کریں گے، کہ احساس کے امتیاز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ محسوس مدت تک ہونا چاہیئے۔ اور جب مدت کو حد سے زیادہ مختصر کر دیا جاتا ہے تو اس کے علاوہ اور کسی بات کا علم نہیں ہوتا کہ کوئی، ذہنی تغیر شروع ہوا تھا اور ختم ہو گیا۔ سرخی کی حس نوا کی آہستگی یا تیزی کے محسوس کرنے کے واسطے یا کسی شئے کی شیرینی کے پہچاننے کے لیئے یہ ضروری ہے کہ حالت طویل ہو اگر یہ اتنی دیر تک نہیں رہتی کہ اس پر غور ہو سکے، تو اس کو کسی قسم سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ ایک آنی تغیر بنجاتی ہے، جو ان تغیرات کی طرح کا ہوتا ہے جو اور طرح پر پیدا ہوتے ہیں۔

پس یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی ہی شئے جیسی کہ عصبی دھکا یا صدمہ ہوتا ہے، شعور کی آخری اکائی ہو اور ہمارے احساسات کے تمام فرق اکائی کے مختلف اجتماعات کا نتیجہ ہوں۔ میں "ایسی ہی" کہتا ہوں کیونکہ مختلف قسم کے عصبی دھکوں میں محسوس فرق ہوتے ہیں۔ اور ابتدائی عصبی دھکا غالباً ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔ اور میں اس وجہ سے بھی "ایسی ہی شئے" کہتا ہوں کہ گو ان کو ماہیت میں یکساں خیال کر سکتے ہیں، مگر ہم کو شدت کے اعتبار سے ان کو ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف فرض کرنا لازمی ہے۔ جن عصبی دھکوں کو واقعاً ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے، وہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا شدید ہونا لازمی بھی ہے۔ تب ہی لاتعداد واضح احساسات کے جم غفیر میں ان کا ادراک ہوتا ہے، جس میں کہ یہ اچانک خلل انداز ہوتے ہیں۔ گر وہ عصبی دھکے جو سرعت کے ساتھ متواتر ہوتے ہیں، اور جن پر کہ مختلف قسم کے احساسات مشتمل ہیں، ان کو ہمیں بہت ہی مدھم یا بہت ہی خفیف شدت والا فرض کرنا پڑیگا۔ اگر ہماری مختلف حسیں

اور جذبے سرعت کے ساتھ وقوع میں آنے والے دھکوں پر مشتمل ہوتے جن کو کہ بعموماً دھکا کہا جاتا ہے، تو وہ ناقابل برداشت ہوتے، بلکہ زندگی ہی فوراً ختم ہو جاتی۔ ہمیں ان کو ذہنی تغیرات کی خفیف تدریجی ضربات خیال کرنا چاہیے، جن کی وہی کیفیت ہوتی ہے، جو ذہنی تغیر کی اس شدید ضرب کے اندر ہوتی ہے جس کو عصبی دھکا کہا جاتا ہے"۔

یہ ثبوت ناکافی ہیں

پہلی بار پڑھتے وقت مسٹر اسپنسر کا یہ استدلال کتنا ہی قوی کیوں نہ معلوم ہو، مگر یہ بات بھی قابل ذکر ہے، کہ یہ نہایت ہی کمزور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم موسیقی کے سر اور اس کے خارجی سبب کے تعلق کا مطالعہ کرتے ہیں، تو سر ہم کو مسلسل اور سادہ نظر آتا ہے اور اس کا سبب مرکب و غیر مسلسل معلوم ہوتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ کہیں نہ کہیں امتزاج قلب ماہیت یا تحویل ہوئی ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کہاں ہوتی ہے؟ عصبی دنیا میں یا ذہنی دنیا میں حقیقت



شکل نمبر ۲۵

یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی اختباری ثبوت تو ہے نہیں، جس سے کہ فیصلہ کریں اور اگر ہمیں فیصلہ ہی کرنا ہے تو تمثیل اور اولیاتی ظن غالب ہی ہماری رہبری کر سکتے ہیں۔ مسٹر اسپنسر یہ فرض کرتے ہیں کہ امتزاج ذہنی دنیا میں ہونا چاہئے۔ اور طبیعی اعمال، ہوا، کان، عصب سماعت، راس النخاع، ادنی دماغ اور نصف کروں میں سے اس طرح گذر جاتے ہیں کہ ان کی تعداد میں کمی واقع نہیں ہوتی۔ شکل نمبر ۲۵ سے یہ بات واضح ہوجائیگی۔

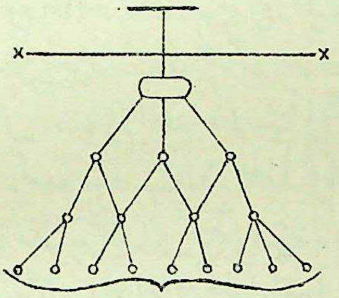
فرض کرو کہ خط ا، ب باب شعور ہے۔ تو اس کے نیچے جو کچھ ہوگا وہ طبیعی عمل ہوگا اس سے اوپر کی ہر شئے ایک ذہنی واقعہ کے مساوی ہوگی۔ فرض کرو صلیبیں طبیعی ضربات ہیں دائرے ان واقعات کے مساوی ہیں جو بتدریج عصبی خلایا کے بلند مدارج میں ہوتے ہیں اور افقی نشانات احساس کے واقعات کے بجائے ہیں، اسپنسر کے استدلال سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ خلایا کا ہر نظام اپنے سے اوپر کے نظام کی طرف اتنی ہی تسویقات بھیجتا ہے جتنی کہ اس کو پہنچتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ضربات ۲۰۰۰۰ فی ثانیہ ہوں تو قشری مرکز ان کو اسی شرح سے خارج کرینگے۔ اور احساس کی ایک اکائی ان ۲۰۰۰۰ اخراجات کے مساوی ہے۔ تب ہی انضمام ہوسکتا ہے۔ احساس کی ۲۰۰۰۰ اکائیاں آپس میں مرکب ہوجاتی ہیں اور شعور کی ایک مسلسل حالت پیدا ہوجاتی ہے جو اوپر کے چھوٹے خط سے ظاہر کی گئی ہے۔

مگر اس قسم کی تفسیر طبیعی تمثیل اور منطقی سہولت فہم دونوں کو قربان کر دیتی ہے۔ پہلے طبیعی تمثیل پر غور کرو۔

ایک شاقول کو اپنی جگہ سے ایک ضرب سے ہٹایا جاسکتا ہے یہ اپنی جگہ پر لوٹ آئیگا۔ کیا یہ اتنی ہی مرتبہ لوٹیگا جتنی مرتبہ ہم اس پر ضربات رسید کرینگے کیونکہ اگر ہم شاقول پر ضربات کی حد سے زیادہ شدت سے بارش کرینگے تو یہ لوٹے گا نہیں، بلکہ محسوس طور پر کجی کی حالت میں باقی رہیگا۔ بہ الفاظ دیگر علت کی تعداد میں اضافہ کر دینے سے معلول کی تعداد میں

اضافہ نہیں ہوتا۔ ایک نلکی میں پھونک مارو۔ اس میں سے ایک خاص طرح کا سُر نکلے گا۔ جوں جوں تم ہوا کو زیادہ کرتے جاؤ گے ایک خاص حد تک اس سے سُر کی بلندی بڑھے گی۔ مگر کیا لا انتہا ہی طور پر ایسا رہیگا۔ نہیں۔ کیونکہ سُر ایک حد تک تو بلند ہوگا، مگر اس کے بعد بجائے بلند ہونے کے یہ بالکل ہی غائب ہو جائیگا، اور اس کی جگہ بلند تر سرگم لے لیگا۔ گیس کو روشن کرو اس سے ایک چھوٹا سا شعلہ بلند ہوگا۔ اور گیس کا اضافہ کرو شعلہ کی چوڑائی بڑھ جائیگی۔ اور گیس زیادہ کرو شعلہ کی وسعت میں اور اضافہ ہوگا۔ مگر کیا یہ تعلق غیر متناہی طور پر باقی رہیگا ہرگز نہیں کیونکہ ایک لمحہ ایسا آئیگا جب شعلہ بھڑکنے لگے گا اور اس سے بجھنے کی علامت ظاہر ہوگی۔ مینڈک کے معدی عضلے میں برقی لہر گزارو۔ یہ منقبض ہو جائے گا۔ پھر گزارو پھر منقبض ہو جائیگا۔ مگر دھکوں کے اضافوں سے تم انقباضات کی تعداد میں اضافہ نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بالکل رک جاتا ہے اور عضلہ ایک ایسی حالت انقباض اختیار کر لیتا ہے جو بظاہر یکساں رہی ہے۔ یہ آخری واقعہ اس کا حقیقی مماثل ہے جو کچھ کہ عصبی خلایا اور حسی ریشوں میں ہونا چاہئے۔ یہ یقینی ہے کہ خلایا ریشوں کی نسبت زیادہ جمود رکھتے ہیں، اور ریشوں کے سریع ارتعاشات خلایا میں نسبتہً سادہ اعمال یا حالتیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اعلیٰ خلایا کی شرح تفرقعی ممکن ہے کہ ادنی خلایا سے بھی سست ہو۔ اور اس طرح وہ بیس ہزار ضربات، جو خارجی ہوا میں فرض کی گئی ہیں قشر تک ختم ہو کر چند خلایائی اخراجات فی سیکنڈ رہ جاتے ہوں۔ ذیل کی شکل سے اس مفروضہ کا اسپنسر کے مفروضہ کے ساتھ تقابل معلوم ہوگا۔ شکل نمبر ۲۶ میں ہر قسم کا امتزاج باب شعور سے پہلے ہوتا ہے۔ جوں جوں ہم خلایا کے قریب پہنچتے جاتے ہیں جن سے کہ احساس نسبتہً براہ راست تعلق رکھتا ہے خلایائی واقعات کا تعداد کم ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ہم اس صورت حال تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو بڑا قطعۂ ناقص ظاہر کرتا ہے، جس کو خلایائی

مرکزوں کے نسبتہً بڑے اور سست تناؤ کے عمل کے مشابہ کہا جا سکتا ہے؛ اور بہ حیثیت مجموعی جس کے تناؤ سے وہ نوائے موسیقی کا احساس مطابق ہے جو اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو شکل کے سب سے اوپر ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ گویا آدمیوں کی ایک لمبی صف ایک دوسرے کے پیچھے ایک بعید نقطہ تک پہنچنے کے لئے روانہ ہو۔ سڑک ابتداءً اچھی ہو اور ایک دوسرے سے اتنے ہی فاصلہ پر رہیں جتنے پر کہ در اصل تھے۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد اس میں دلدل آجائے اور ہر آئندہ دلدل پہلی دلدل سے بدتر ہو کہ آگے چلنے والوں کی راہ میں اس قدر رکاوٹ ہو کہ ختم ہونے سے پہلے پیچھے کے آدمی انھیں پکڑ لیں اور منزل مقصود پر سب ساتھ پہنچیں؛


ایک ثانیہ کا وقفہ

شکل نمبر ۲۶

اس مفروضہ کے مطابق کامل شعور سے پہلے اور اس کی ساخت میں ذہنی مادہ کی غیر محسوس اکائیاں نہ ہونگی۔ آخر الذکر بذاتِ خود ایک ذہنی واقعہ ہوتا ہے اور اس کو عصبی حالت سے ایک قریبی تعلق ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ بلا کسی شرط کے ہوتا ہے۔ اگر ہر عصبی دھکا اپنے نفسی دھکے کا باعث ہوتا اور نفسی دھکے پھر مرکب ہو جاتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آسکتی کہ مرکزی نظام عصبی کے ایک حصہ کے دوسرے سے علٰحدہ کر لینے سے شعور کی صحت میں کیوں فرق آجاتا ہے۔ اس کاٹ کو نفسی دنیا سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ذہنی مادہ کے ذرات کو اس عصبی مادہ کے اِدھر اُدھر سے تیرنا چاہیئے، اور اس پر سے اکٹھا ہو کر اس طرح مرکب ہو جانا چاہیئے گویا کچھ کاٹا ہی نہیں گیا ہے۔ مگر ہمیں معلوم ہے کہ وہ ایسا نہیں کرتے۔ اگر ان ایصالی راستوں کو قطع کر دیا جائے

جو الدنا ان کے بائیں سماعتی مرکز سے بصری مرکز سے قشر کی طرف جاتے ہیں، تو ان الفاظ کا جن کو وہ سنتا ہے یا دیکھتا ہے اس کے باقی تصورات سے تعلق منقطع ہو جائیگا۔

علاوہ بریں اگر دو احساسوں کے امتزاج سے تیسرا احساس بن سکتا تو ہم کیوں نہ ایک سرخی کا احساس لیں اور ایک سبزی اور اس سے زردی کا احساس بنا لیں۔ اخرجات لئے صداقت کے کھلے ہوئے راستے سے کیوں غفلت برتی اور الوان کی ساخت کے متعلق صدیاں ضائع کیں جو کہ دو منٹ کے تامل سے ہمیشہ کے لئے طے ہو سکتا تھا۔

ہم اس قسم کے احساسات کو مخلوط نہیں کر سکتے (اگرچہ ہم ان اشیا کو جن کا کہ ہم کو احساس ہوتا ہے مخلوط کر سکتے ہیں) اور اس طرح نئے احساسات نہیں بنا سکتے۔ ہم آن واحد میں (جیسا کہ آئندہ چلکر معلوم ہوگا) اپنے ذہن کے اندر دو احساس بھی نہیں رکھ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ ان اشیا کا جن کا پہلے واضح احساس کی صورت میں احضار ہوا تھا باہم مقابلہ کریں، مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر شئے شعور کے سامنے نہایت سختی سے اپنی علٰحدہ نوعیت باقی رکھتی ہے۔

یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ ذہنی واقعات خود کو مرکب کر لیتے ہیں

مگر ذہنی وحدتوں کے نظریہ پر ابھی اس سے بھی مہلک اعتراض ہونا باقی ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ذہنی وحدتیں خود کو مرکب کر لیتی ہیں۔ منطقی اعتبار سے یہ ناقابل فہم ہے۔ جن مرکبات سے کہ ہم واقعتاً واقف ہیں یہ ان سب کی خصوصیات کو نظر انداز کرتا ہے۔

جتنے مرکبات سے کہ ہم واقعتاً واقف ہیں وہ نتائج ہوتے ہیں جنکو یہ وحدتیں اپنے علاوہ کسی اور شئے پر مرکب ہو کر پیدا کرتی ہیں۔ واسطہ یا وسیلہ کی اس خصوصیت کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔

"بہت سی منقبض ہونے والی وحدتیں مشترکہ عمل اور سب کی سب (فرض کرو) ایک وتر سے تعلق رکھنے کی بنا پر ایک ہی شئے کو پہنچیں گی اور ایک حرکیاتی نتیجہ پیدا کرینگی جو بلا شبہ ان کی متحدہ توانائیوں کا نتیجہ ہوگا

بہ حیثیت مجموعی اوتار عضلی ریشوں کے لئے اور ہڈیاں اوتار کے لئے میکانکی توانائیوں کے مرکب موصل ہیں۔ توانائیوں کے جمع ہونے کیلئے ایک واسطہ ترکیب ضروری ہے۔ ایک ترکیب دینے والی بنیاد پر میکانیکی نتائج کے کامل انحصار کو سمجھنے کے لئے متعلم تھوڑی دیر یہ تخیل کرے، کہ انفرادی طور پر تمام منقبض ہونے والے عناصر اپنے روابط سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اس وقت بھی یہ اسی شدت کے ساتھ منقبض ہو سکیں گے جس طرح پہلے ہوتے تھے مگر کوئی مشترکہ نتیجہ پیدا نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ حرکیاتی ترکیب کا واسطہ مفقود ہوگا۔ مختلف توانائیاں اگر انفرادی طور پر کسی مشترک شے پر صرف ہونگی تو یہ اپنے آپ کو بالکل محدود و متفرق کوششوں میں گم کردینگی"

بہ الفاظ دیگر وحدتوں کی کوئی ممکن تعداد (خواہ وہ قوتیں ہوں، مادی سالمات ہوں، یا ذہنی عناصر ہوں) اپنے آپ کو متحد و مجتمع نہیں کرسکتی۔ مجموعی حالت میں ہر ایک ایسی ہی رہتی ہے جیسی کہ یہ ہمیشہ سے تھی، مجموعہ صرف ایک دیکھنے والے کی نظر میں ہوتا ہے جو وحدتوں کو نظر انداز کرتا ہے اور مجموعہ کا وقوف کرتا ہے۔ یا یہ کسی دوسرے نتیجہ کی شکل میں ہوتا ہے، جو خود مجموعہ سے علیحدہ ہوتی ہے۔ یہ اعتراض نہ ہو کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن مرکب ہو کر پانی بنجاتی ہیں، اور اس کے بعد ان سے نئے خواص ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ مرکب نہیں ہوتیں۔ پانی وہی آکسیجن اور ہائیڈروجن ہوتا ہے۔ نئے خواص ان کے مشترکہ نتائج ہوتے ہیں، جب یہ اس صورت میں کسی خارجی واسطے مثلاً ہمارے آلات حس پر اثر کرتا ہے تو اس وقت پانی معلوم ہوتا ہے۔

"مجموعے صرف اس وقت ایک مرتب شئے بنجاتے ہیں جب وہ ایک شئے کی طرح دوسری اشیا کی موجودگی میں عمل کرتے ہیں۔ سنگ مرمر کا بت اس پتھر کے ذرات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مگر سنگ مرمر کے ذرات میں وحدت نہیں ہوتی۔ دیکھنے والے کے لئے یہ ایک ہے۔

بجائے خود یہ ایک مجموعہ ہے۔ جس طرح ایک چیونٹی کے شعور کے لئے جو اس پر چل رہی ہو، یہ محض مجموعہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ متفرق اجزا کو جتنا ہی ملائیں اس میں وحدت پیدا نہیں ہو سکتی جبتک کہ یہ وحدت خود اس تودے کے لئے نہیں بلکہ کسی اور موضوع کے واسطے نہ ہو"۔

یہی حال قوتوں کے مستطیل میں ہوتا ہے۔ خود قوتیں مرکب ہو کر وتری نتیجے نہیں بنتیں۔ ایک ایسے جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس پر انکا تصادم ہو سکے۔ اس سے ان کا اثر ظاہر ہو سکتا ہے۔ نہ موسیقی کی اصوات ہم نوایوں اور غیر ہم نوایوں میں مرکب ہوتی ہیں۔ ہم نوائی اور بے آہنگی ان کے مرکب نتائج کے نام ہیں جو خارجی واسطہ یعنی کان پر مرتب ہوتے ہیں۔

جس حالت میں وحدتوں کو احساسات فرض کیا جاتا ہے اس حالت میں بھی صورت حال میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے سو احساس لے لو۔ ان کو متفرق کر دو۔ اور پھر ان کو جتنا شدت کے ساتھ تم سے ہو سکے یکجا کر دو (اب اس کے جو کچھ بھی معنی ہوں) با این ہمہ اب بھی یہ وہی احساس رہتا ہے جو کہ یہ پہلے تھا۔ یہ خود اپنی جلد کے اندر بند ہوتا ہے۔ اس میں گویا کوئی کھڑکی کوئی روشندان نہیں ہوتا۔ اس کو اس کی خبر نہیں ہوتی کہ اور احساسات کیا ہیں اور ان کے کیا معنی ہیں۔ ایکسو ایکواں احساس تو اسی حالت میں ہو جائیگا جب کہ ان احساسات کا ایک مجموعہ پیدا ہو جائے اور ایسا شعور پیدا ہو جائے جو اس مجموعہ سے متعلق ہو۔ اور یہ ایکسو ایکواں احساس بالکل ایک نیا واقعہ ہو گا۔ سو اصل احساس ایک ساتھ ہو کر ممکن ہے عجیب و غریب فطری قانون کے مطابق اس کی پیدائش کے لئے اشارہ ہو جائیں لیکن ان میں اور اس میں کوئی خاص عینیت نہ ہو گی۔ اور انسان ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے کبھی مستنبط نہیں کر سکتا اور کسی معنی میں بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ان سے پیدا ہوتا ہے۔

ایک درجن لفظوں کے ایک جملہ کو لو، اور ایک درجن آدمیوں کو لو، اور ان میں سے ہر ایک کو ایک لفظ بتا دو۔ اور پھر آدمیوں کو ایک لائن

میں کھڑا کر دو، یا ان کا ایک گچھا بنا دو، یا ان میں سے ہر ایک جس قدر توجہ کے ساتھ ممکن ہو اپنے جملہ کا خیال کرے، کسی طرح بھی کل جملہ کا شعور نہ ہو گا۔ ہم ایک زمانہ کے خیال یا ایک قوم کے عواطف کا ذکر کرتے ہیں، اور مختلف طور پر ہم رائے عامہ کو مشخص کرتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یہ علاماتی گفتگو ہے اور یہ بات ہمارے خواب میں بھی نہیں آسکتی کہ خیال رائے عطوفت وغیرہ سے چند افراد کے شعور کے علاوہ اس سے کچھ زیادہ ظاہر ہوتا ہے جو لفظ زمانہ، قوم یا عوام سے ظاہر ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان سے کوئی اعلیٰ ذہن مرکب نہیں ہوتا۔ نفسیات میں روحانیہ ائتلافیہ کے مقابلہ میں ہمیشہ یہ دلیل پیش کرتے رہے ہیں جس کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔ (اس بحث سے ہم بالتفصیل باب ۱۰ میں بحث کرینگے) ائتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن بہت سے علیحدہ علیحدہ تصورات پر مشتمل ہے جو ائتلاف پا کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ایک تصور ا کا ہوتا ہے اور ایک تصور ب کا۔ لہذا ایک تصور اب کا یا ا و ب کا ایک ساتھ ہی ہوتا ہے جو یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ا جمع ب کا ریاضیاتی مربع ا + ب کے مربع کے مساوی ہے جو ایک کھلی ہوئی غلطی ہے۔ تصور ا + تصور ب تصور (ا + ب) کے مساوی نہیں ہے۔ یہ ایک چیز ہے اور وہ دو چیزیں ہیں۔ اس میں جو شئے ا کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے۔ ان میں جو شئے ا کو جانتی ہے وہ قطعاً ب کو نہیں جانتی وغیرہ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصور کسی منطق سے بھی ایک مربوط تصور نہیں ثابت کئے جاسکتے ؛

روحانیہ یہ کہتے ہیں فی الحقیقت ہم میں مرکب تصور ہوتا ہے۔ اور ا اور ب کو ایک ساتھ جانتے ہیں اس کی توجیہ کرنے کے لئے وہ ایک اور مفروضہ اختیار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ علیحدہ علیحدہ تصورات کا وجود ہے۔ مگر وہ ایک تیسری شئے یعنی روح کو متاثر کرتے ہیں۔ اس کو مرکب تصور ہوتا ہے۔ اگر تم اس کو مرکب کہنا چاہتے ہو تو کہہ لو اور مرکب تصور قطعی طور پر ایک نئی نفسی حقیقت ہوتی ہے جس سے علیحدہ علیحدہ تصورات

کو اجزائے مقومہ کی سی نسبت نہیں بلکہ مواقع پیدائش کی نسبت ہوتی ہے"؛

روحانیہ کی اس دلیل کا اینلافیہ نے کبھی جواب نہیں دیا۔ یہ احساسات کے باہم اختلاط، امتزاج، ارتباط، ذہنی کیمیا، یا نفسی ترکیب کی ہر ایسی گفتگو پر غالب آجاتی ہے، جس میں یہ فرض کیا جاتا ہو، کہ شعور منتجہ خود ان اجزائے ترکیبی سے کسی زائد شعوری اصول کی موجودگی کے بغیر پیدا ہوجاتا ہے، اور ان کے اس کو متاثر کرنیکی ضرورت نہیں ہوتی مختصر یہ کہ مادۂ ذہنی کا نظریہ ناقابل فہم ہے۔ سالمات احساس کی ترکیب سے اس طرح اعلیٰ احساس پیدا نہیں ہوسکتے جس طرح سالمات مادہ سے طبیعی اشیا پیدا ہوتی ہیں۔ ایک معقول سالماتی ارتقائی کے لئے اشیا کا وجود نہیں ہوتا۔ قدیم سالمات کے سوائے اس کے نزدیک کسی شئے کا وجود نہیں ہے۔ جب یہ کسی خاص صورت میں مرکب ہوجاتے ہیں تو ہم ان کو یہ شئے یا وہ شئے کہتے ہیں لیکن جس شئے کا ہم اس طرح سے نام رکھتے ہیں، اس کا ہمارے ذہن کے علاوہ اور کہیں وجود نہیں ہوتا۔ یہی حال ذہنی حالتوں کا ہے جن کو اس وجہ سے مرکب فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ مختلف چیزوں کو ایک ساتھ جانتی ہیں۔ چونکہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی حالتوں کا وجود ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ان کا وجود منفرد نئے واقعات کی صورت میں یا جیسا کہ روحانیہ کہتے ہیں روح پر نتائج کی صورت میں ہونا چاہئے (اس امر کا فیصلہ ہم یہاں نہیں کرینگے) مگر بہر حال اس کو مستقل اور سالم ہونا چاہئے نہ کہ نفسی سالمات سے مرکب!

کیا ذہنی حالتیں غیر شاعر ہوسکتی ہیں

بعض اذہان میں وحدت و صفائی کا جذبہ اس قدر شدید ہوتا ہے، کہ یہ دلائل و نتائج منطقی اعتبار سے واضح ہیں مگر اکثر لوگ ان سے متاثر ہونے سے قاصر رہینگے۔ یہ اشیا میں ایک طرح کی بے ربطی پیدا کردیتے ہیں، جو بعض جہات میں بالکل ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہے۔ یہ مادی سے ذہنی یا ادنیٰ سے اعلیٰ پر بغیر کسی انقطاع کے گذرانے کے مواقع کو خارج از امکان کردیتے ہیں

یہ ہم کو تعدد شعور کی طرف لوٹا لاتے ہیں جن میں سے ہر ایک غیر مسلسل طور پر ذہنی و مادی دو غیر مربوط دنیاؤں میں پیدا ہوتا ہے جو ہر روح کے علیحدہ علیحدہ پیدا ہونے کے قدیم تصور سے بھی بدتر ہے مگر مخالف ہماری دلائل کی براہ راست تردید کرنے کی مشکل ہی سے کوشش کرینگے۔ غالب گمان یہ ہے کہ وہ میدان سے تو پیٹھ دکھا جائینگے اور آس پاس کے میدان میں سرنگیں لگانی شروع کرینگے یہانتک کہ کل زمین منطقی دلدل بنکر رہ جائیگی جس سے ہر قسم کے نتائج قبل ان کے کہ ان پر اعتماد کیا جا سکے دھنس کر غائب ہو جائینگے؛

ہم نے اپنے استدلالات میں یہ فرض کیا ہے کہ ایک ہزار نفسی وحدتوں کے امتزاج کے بعد بھی یا تو یہ علیحدہ علیحدہ وحدتیں ہی رہتی ہونگی اور صرف ان کے نام بدل جاتے ہونگے یا اگر کوئی حقیقی شئے بنتی ہوگی تو یہ ان وحدتوں کے علاوہ اور ان سے کچھ مختلف شئے بنتی ہوگی۔ اگر کوئی موجود واقعہ ہزار احساسات کا ہو تو یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ ایک احساس کا بھی ہو، کیونکہ احساس کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ محسوس ہو، اور جس طرح ایک نفسی وجود محسوس کرتا ہے اسی طرح سے اس کو محسوس ہونا چاہئے۔ اگر کوئی احساس ایسا محسوس ہو، جو ان ہزار میں سے ایک بھی نہو تو کس معنی میں اس کو ان ہزار کا جزو کہا جاسکتا ہے، یہ مسلے ایسے ہیں جن سے وحدیتی اعراض کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان میں جو لوگ ہیگل کے نقش قدم پر چلتے ہیں وہ فوراً بلند پروازی شروع کردیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نفسی زندگی کی شان اور حسن اسی میں ہے، کہ اس میں ہر قسم کے تناقضات رفع ہوجائیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جن واقعات سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ واقعات ذات ہیں اور یہ ایک ہی وقت میں ایک ہی ہیں اور متعدد بھی ہیں۔ اس قسم کی عقلیت سے تو مجھے پہلے ہی سے اعتراف شکست ہے۔ کیونکہ تار عنکبوت پر کوئی لٹھ لیکر حملہ آور ہو تو وہ اپنی ذات ہی کو صدمہ پہونچاتا ہے، اور جس کے مارتا ہے اس کو کوئی گزند نہیں

پہنچتا ہے

اور وحدتیں جو ہیں وہ اس قدر پگھلنے والے مادہ کے بنے ہوئے نہیں ہیں اور ذہنی حالتوں کے امتیاز کو خود ایک امتیاز کرکے رفع کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات چیستاں معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس میں صرف ذہانت کا زور دکھایا گیا ہے۔ یہ امتیاز ذہنی حالت کے غیر شاعر اور شاعر وجود میں ہے۔ اس امر کا بہترین طریقہ ہے کہ نفسیات میں جس قسم کا چاہے عقیدہ قائم کرلیا جائے، اور ایسی شئے کو جو سائنس بن سکتی ہے اوہام کی دلدل بنا دیا جائے۔ اس کے بہت سے حامی ہیں اور یہ اپنے لئے نہایت عمدہ دلائل پیش کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو اس پر پوری توجہ صرف کرنی چاہئے۔ اس سوال سے بحث کرتے وقت

کیا غیر شعوری ذہنی حالتوں کا وجود ہے؟

مناسب یہ ہوگا، کہ نام نہاد ثبوتوں کو جتنے اختصار سے ہو سکے، بیان کیا جائے اور ان کے ساتھ ساتھ اس پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کو بھی بیان کر دیا جائے جس طرح کہ درسی کتب میں ہوتا ہے۔

پہلا ثبوت۔ اقل لبصارت اور اقل سماعت ایسے معروضات ہوتے ہیں، جو اجزا کے بنے ہوئے ہیں۔ کل اس وقت تک حاسہ کو متاثر نہیں کرسکتا، جب تک جزو نہ کرے۔ بااین ہمہ ہر جزو حاسہ کو متاثر کرتا ہے، بغیر اس کے کہ اس کا علیحدہ احساس ہو۔ لینبز کل شعور کو ادراک کہتا ہے، اور مفرد وغیرہ غیر محسوس شعور کو ادراکات خفی کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ وہ آخر الذکر کا فیصلہ کرنے کے لئے میں متلاطم سمندر کی مثال سے کام لیا کرتا ہوں جب کوئی شخص ساحل کے قریب جاتا ہے تو اس کو تلاطم کی آواز آتی ہے۔ اس شور کے سننے میں وہ اس کے اجزا کو بھی سنتا ہوگا جن پر یہ مشتمل ہوتا ہے، یعنی ہر موج کی آواز بھی اس کے کانوں میں آنی چاہئے۔ حالانکہ اگر صرف ایک ہی موج ہو تو اس کی توجہ اس طرف منعطف ہونے سے قاصر رہیگی۔ انسان کا ایک موج کی حرکت سے کچھ نہ کچھ متاثر ہونا ضروری ہے، اس کو انفرادی طور پر ہر شور کا ادراک ہونا لازمی ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ ورنہ تو اس کو ایک لاکھ امواج کا بھی شور سنائی نہ دیگا کیونکہ ایک لاکھ صفروں سے کوئی مقدار نہیں بن سکتی۔

جواب۔ یہ نام نہاد مغالطہ تقسیم یا ایسی بات کو جو صرف ایک مجموعہ پر صادق آسکتی ہے اس کو مجموعہ کے ہر فرد سے علیحدہ علیحدہ منسوب کرنے کی عمدہ مثال ہے اگر سہ چیزیں ملکر ایک حس پیدا کرتی ہوں، تو اس سے کبھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک شئے سے تنہا بھی لازماً حس پیدا ہوتی ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو یہ اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہوگا کہ اگر پاؤنڈ وزن سے ترازو کا پلہ جھک جاتا ہے تو ایک اونس سے بھی تھوڑی مقدار میں یہ جھک جائیگا حالانکہ ایک اونس سے اس کو حرکت بھی نہیں ہوتی اس کی حرکت صرف ایک پاؤنڈ سے ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اونس اس کو کچھ اس طرح متاثر کرتا ہے، جس سے اس حرکت کے وقوع میں مدد ملتی ہے۔ اور اس طرح اس میں شک نہیں ہر غیر محسوس مہیج عصب کو متاثر کرتا ہے اور جب دوسرے مہیج آتے ہیں، تو حس کی پیدائش میں معین ہوتا ہے۔ مگر یہ عصبی تاثر ہوتا ہے۔ اس کے متعلق یہ فرض کرنے کی خفیف کی بنیاد ہی نہیں ہوتی کہ یہ ادراک ہوتا ہے جس کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا۔ ممکن ہے جب معلول ذہنی حالت ہو تو اس عالم وجود میں آنے کے لئے علت کی ایک خاص مقدار ضروری ہوتی ہو۔

دوسرا ثبوت کل اکتسابی کمالات و عادات ہیں جن کو ثانوی میکانیکی اعمال بھی کہا جاتا ہے ہم وہ کچھ کرتے ہیں جس کا دراصل شعوری ادراکات اور ارادوں کا ایک سلسلہ طالب ہوتا ہے۔ جس طرح افعال ہنوز اپنی شعوری نوعیت کو باقی رکھتے ہیں اس لئے ذہانت ہی کے ماتحت یہ ہنوز ہوتے بھی ہونگے۔ لیکن چونکہ ہمارا شعور اس دوران میں دوسری طرف مصروف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کی ذہانت غیر محسوس ادراکات انتاجات اور ارادوں پر مشتمل ہوتی ہوگی؟

جواب۔ واقعہ کے بڑے اجزا کو پیش نظر رکھ کر اس کی ایک سے زائد توجیہ کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عادتی افعال میں ادراکات اور ارادے شعوری طور پر بھی عمل میں آسکتے ہیں، صرف ہوتا یہ ہے کہ یہ اس قدر

سرعت اور بے توجہی کے ساتھ ہوتے ہیں کہ یاد نہیں رہتے۔ دوسری یہ ہو سکتی ہے، کہ ان کا شعور ہوتا ہے مگر نصف کروں کے باقی شعور سے مربوط نہیں ہوتا۔ باب میں اجزائے شعور کی اس منقطع حالت کے بہت سے ثبوت ملیں گے۔ چونکہ انسان میں نصف کرے لازمی طور پر ان ثانوی خود حرکتی افعال میں شرکت کرتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ کہ یہ بغیر شعور کے ہو سکتے ہیں، یا یہ کہ ان کا شعور ادنیٰ مرکزوں کا ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو کچھ علم نہیں ہوتا۔ مگر جگہ یاد نہ رہنے یا قشری شعور کی منقطع حالت سے یقیناً کل واقعات کی توجیہ ہو جائیگی؛

تیسرا ثبوت۔ اُ کا خیال کرنے کے ساتھ ہم فوراً اپنے آپ کو ج کے خیال میں مصروف پاتے ہیں۔ اب اُ اور ج کے مابین ب قدرتی طور پر ایک منطقی کڑی ہے۔ لیکن ہم کو ب کے خیال کا کوئی شعور نہیں ہوتا۔ یہ ہمارے ذہن میں لازمی طور سے غیر شعوری طور پر موجود ہوگا۔ اور اس حالت میں اس نے ہمارے خیالات کے تسلسل کو متاثر کیا ہوگا؛

جواب۔ یہاں بھی ہم نسبتہً زیادہ دل کو لگتی ہوئی توجیہات اختیار کر سکتے ہیں۔ یا تو ب شعوری طور پر ذہن کے سامنے آئی تھی اور فوراً ہی فراموش ہو گئی یا صرف اس کے دماغی قطعات اُ اور ج کے مابین ربط پیدا کرنے کے کام کے لئے کافی تھے۔ اور ب کا تصور پیدا ہوا ہی نہ تھا نہ تو شعوری طور پر اور نہ غیر شعوری طور پر؛

چوتھا ثبوت۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض مسائل شب کو سونے کے وقت تک حل نہیں ہوتے مگر صبح کو جب ہم بیدار ہوتے ہیں تو حل ہو جاتے ہیں جن لوگوں کو نیند میں چلنے کی عادت ہوتی ہے وہ سوتے وقت بھی معقول باتیں کرتے ہیں۔ ہم ٹھیک اس وقت بیدار ہو جاتے ہیں جسوقت کا خیال کر کے سوتے ہیں وغیرہ۔ غیر شعوری خیال ارادہ، اندازہ وقت وغیرہ ان افعال کے ساتھ ہوتا ہوگا؛

جواب۔ شعور فراموش ہو جاتا ہے جیسا کہ تنویم کی بیخودی کی حالت میں

ہوتا ہے"۔

پانچواں ثبوت۔ بعض مریض صرعی بیہوشی کی حالت میں پیچیدہ اعمال مثلاً ہوٹل میں کھانا کھانا اس کے پیسے ادا کرنا، یا کسی کے مار ڈالنے کیلئے شدید حملہ کرنا وغیرہ کرگزرتے ہیں۔ بیخودی اور غشی میں خواہ بیماری کی بنا پر ہو یا مصنوعی طور پر پیدا کی گئی ہو انسان طویل پیچیدہ اعمال کرتا ہے، جن کے اندر قوت استدلال بھی موجود ہوتی ہے اور مریض کو ان کا قطعاً علم نہیں ہوتا"۔

جواب۔ سریع فراموشی سے یقیناً اس قسم کے واقعات کی کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ اس کی تمثیل بجبر تنویم کے ذریعہ سے دیجا سکتی ہے۔ کسی معمول سے بیخودی کی حالت میں، یہ کہدو کہ یاد رکھے، اور جب وہ اس سے بیدار ہوگا، تو اس کو سب کچھ پوری طرح سے یاد ہوگا اگرچہ بغیر کہے اس کو کچھ بھی یاد نہ ہوتا۔ معمولی خوابوں کو ہم ہمیشہ بھول جایا کرتے ہیں۔

چھٹا ثبوت۔ موسیقی کی ہم نوائی میں متعدد سُروں کے ارتعاشات نسبتہً سادہ تناسب رکھتے ہیں۔ ذہن غیر محسوس طور پر ارتعاشات کو ضرور شمار کرتا ہوگا، اور سادگی سے خوش ہوتا ہوگا"۔

جواب۔ سادہ نسبتوں سے جو دماغی اعمال پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے وہ براہ راست بھی اس قدر خوشگوار ہوں، جس قدر کہ ان کے مقابلہ کرنے کا شعوری عمل خوشگوار ہو سکتا ہے۔ کسی قسم کی شعوری یا غیر شعوری شمار کی ضرورت نہیں ہوتی"۔

ساتواں ثبوت۔ ہر گھنٹہ ہم نظری احکام صادر کرتے ہیں اور جذبی ردات عمل کرتے رہتے ہیں اور ہم سے عملی رجحانات ظاہر ہوتے ہیں، جن کا ہم کوئی بیّن منطقی سبب بیان نہیں کرتے۔ مگر جو بعض مقدمات کے عمدہ نتائج ہوتے ہیں جتنا کچھ ہم ظاہر کرتے ہیں اس سے ہم زیادہ جانتے ہیں ہمارے نتائج ہماری ان اسباب کی تحلیل کرنے کی قوت سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ ایک بچہ جو اس کلیہ سے ناواقف ہوتا ہے کہ دو چیزیں جو ایک ہی

چیز کے مساوی ہوتی ہیں وہ باہم بھی ایک دوسرے کے مساوی ہوتی ہیں، اس کے باوجود اس کو اپنے مفروں احکام میں بغیر اس کے کہ غلطی کا مرتکب ہو استعمال کرتا ہے۔ ایک دہقان جو المقال فی کل شیٍ ولا شئے کے مجرد الفاظ کے معنی بھی نہیں سمجھ سکتا اس کو استعمال کریگا"۔

"ہم بہت ہی کم اس کا شعوری طور پر خیال کرتے ہیں، کہ ہمارے مکان پر کس طرح کا رنگ ہوا ہے۔ اس میں سفیدی کے ساتھ کونسا رنگ آمیز کیا گیا ہے، ہمارا فرنیچر کس نمونہ کا ہے۔ آیا ہمارا دروازہ داہنی طرف سے کھلتا ہے یا بائیں طرف سے۔ باہر کی طرف کھلتا ہے یا اندر کی طرف۔ لیکن ان چیزوں میں اگر کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے تو ہم اس کو نہایت جلد محسوس کر لیتے ہیں۔ اس دروازے کا خیال کرو جس کو تم اکثر کھولا کرتے ہو، اور اگر بتا سکتے ہو تو بتاؤ کہ یہ داہنی طرف کھلتا ہے یا بائیں طرف۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جب تم اپنا ہاتھ دروازے پر رکھتے ہو تو کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تمھارا ہاتھ غلط رخ پر جا پڑا ہو۔ اور اگر یہ کھینچنے سے کھلتا ہو تو ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ تم نے اس کو دھکیلنا شروع کر دیا ہو۔ تمھارے دوست کی چاپ میں کوئی خاص خصوصیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کے سنتے ہی تم اس کو پہچان لیتے ہو۔ کیا تم نے شعوری طور پر اس کا خیال کیا ہے، کہ اگر میں کسی ٹھوس مادہ سے ٹکراؤں گا تو میرے چوٹ لگ جائیگی یا اگر اس کی طرف میں بڑھونگا تو آخر کار یہ مجھے روک دیگا۔ کیا تم رکاوٹوں سے اس لئے بچتے ہو کہ تم نے اس کا ممیز طور پر تصور کیا ہے یا اس کو شعوری طور پر اکتساب کیا ہے، اس پر غور و فکر کیا ہے"؟

ہمیشہ ہمارے علم کا اکثر و بیشتر حصہ بالقوہ ہوتا ہے۔ جو کچھ کہ ہم نے سیکھا ہے اس کے کل رجحان کے ساتھ ہم عمل کرتے ہیں۔ لیکن اس وقت بہت کم باتیں شعور میں آتی ہیں۔ تاہم ان میں سے اکثر کو ہم جب چاہیں یاد کر سکتے ہیں۔ غیر متحققہ اصولوں اور واقعات کا بالقوہ علم کے ساتھ یہ تمام تر تعاون اس وقت تک بالکل ناقابل توجیہ ہے جب تک ہم یہ

نہ فرض کریں کہ تصورات کی ایک بہت بڑی مقدار غیر شعوری حالت میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جو سب کے سب مستقل طور پر ہمارے شعوری تخیل پر اثر رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر اس کے ساتھ اس قسم کا تسلسل رکھتے ہیں کہ خود بخود کبھی کبھی شعور میں آجاتے ہیں؟

جواب۔ تصورات کی اس قسم کی کوئی مقدار فرض نہیں کی جا سکتی۔ دماغ میں ہر قسم کے مختصر موڑ ہولتے ہیں۔ اور ایسے اعمال جو اس قدر قوت کے ساتھ متہیج نہیں ہوتے کہ ان سے ایسا بیّن تصور ہو جو مقدمہ بننے کی قابلیت رکھتا ہو، ممکن ہے ایسے عمل کے متعین کرنے میں مفید ہوں، جس کے نفسیاتی ہمراہی کا مذکورہ تصور (اگر اس تصور کا وجود ہو) ایک مقدمہ ہو۔ ممکن ہے میرے کسی دوست کی آواز کی کوئی زائد سرتی خصوصیت ہو، اور یہ اور لوگوں سے مل کر میرے دماغ میں ایسے عمل کو متہیج کر دے جو میرے شعور کو اس کے نام کی طرف منتقل کر دے، مگر اس کے باوجود یہ ممکن ہے، کہ میں اس زائد سرتی کا علم نہ رکھتا ہوں، اور جب وہ بولتا ہو اس وقت بھی میں یہ نہ بتا سکوں کہ آیا یہ اس میں ہے یا نہیں ہے۔ یہ مجھے نام کے تصور کی طرف لیجاتی ہے۔ مگر یہ مجھ میں کوئی ایسا دماغی عمل پیدا نہیں کرتی جس کے زائد سرتی کا تصور مطابق ہو۔ یہی حال سیکھتے یا کوئی علم حاصل کرتے وقت ہوتا ہے، ہر مضمون جو ہم سیکھتے ہیں اس سے دماغ میں ایک طرح کا تغیر ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ اشیا پر اسطرح رد عمل نہیں کر سکتا جس طرح یہ پہلے کیا کرتا تھا۔ اس فرق کا نتیجہ عمل کرنے کا رجحان ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ ایسا کوئی تصور نہ ہو جیسا اس موضوع کا شعوری طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے آخر الذکر کے شاعر ہو جانیکا بھی دماغی تغیر سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ بقول ونٹ اصل موضوع کے شعوری تصور کے پیدا کرنے کا ایک رجحان ماقبل ہے ایسا رجحان ماقبل جسکو دوسرے مہیج اور دماغی اعمال ممکن ہے واقعی نتیجہ کی صورت میں بدل دیں۔ لیکن اس قسم کا رجحان ماقبل کوئی غیر شعوری تصور نہیں ہوتا۔ یہ صرف دماغ کے اندر مکثرات کی ایک خاص ترتیب ہوتی ہے؛

آٹھواں ثبوت۔ جبلتیں اس اعتبار سے کہ یہ غایات کی مناسب وسائل کے ذریعہ سے تلاش ہوتی ہیں ذہانت کو ظاہر کرتی ہیں۔ مگر چونکہ غایات کی پہلے سے پیش بینی نہیں ہوتی اس لئے ذہانت لازمی طور پر غیر محسوس اور غیر شعوری ہوتی ہوگی؟

جواب۔ باب ۲۴ سے یہ معلوم ہوگا کہ کل مظاہر جبلت کو نظام عصبی کے ایسے افعال ثابت کیا جاسکتا ہے، جو اس پر ہیجوں کے ہونے سے میکانیکی طور پر وقوع میں آجاتے ہیں؟

نواں ثبوت۔ حسی ادراک میں بہ کثرت ایسے نتائج ہوتے ہیں، جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہوسکتی ہے، کہ یہ ایسے نتائج ہیں، جو معطیات حس سے ایک شعوری عمل انتاج کے ذریعہ سے اخذ ہولتے ہیں۔ شبکیہ پر جو انسان کی چھوٹی سی تمثال پڑتی ہے، اس سے بالشتئے کے معنی نہیں لئے جاتے بلکہ معمولی قد وقامت کا آدمی سمجھا جاتا ہے، جو فاصلہ پر ہوتا ہے۔ کسی خاکستری قطعہ کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے دھندلکے میں کوئی سفید شئے نظر آرہی ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم کو انتاجات سے دھوکا ہی ہوتا ہے۔ مثلاً ہلکا خاکستری ہلکے سبز کے مقابلے میں سرخ نظر آتا ہے کیونکہ ہم استدلال غلط مقدمہ سے کرتے ہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر شئے پر سبز پردہ پڑا ہوا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ان حالات میں سرخ شئے خاکستری نظر آتی ہے، اس لئے ہم خاکستری منظر سے غلطی سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ سرخ شئے ہونی چاہیئے۔ باب ۱۸ ادراک مکان پر ہوگا اس میں صحیح اور غلط ادراکات دونوں کی بہت سی مثالیں ملیں گی، جن کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ یہ غیر محسوس منطقی اعمال کا نتیجہ ہیں؟

جواب۔ اس باب میں اکثر مقامات پر اس خیال کی تردید بھی ہوگی اس میں شک نہیں کہ رنگ اور روشنی کے تقابل خالص حسی چیزیں ہوتی ہیں جس میں انتاج کوئی عمل نہیں کرتا۔ ہیرنگ اس کو تشفی بخش طور پر ثابت کرچکا ہے اور باب ۱۷ میں اس پر پھر بحث ہوگی۔ قد وقامت شکل وصورت اور فاصلہ وغیرہ کی نسبت ہمارے فوری احکامات جو ہوتے ہیں

ان کی توجیہ یہ کہہ کر ہو جاتی ہے، کہ یہ دماغی ائتلاف کے سادہ اعمال ہیں بعض حسی ارتسامات براہ راست دماغی قطعات کو مہیج کرتے ہیں جن کی فعلیت کا بے تکلف شعوری ادراکات نفسی رخ ہوتے ہیں، وہ ایسا یا تو ایسی مشینری سے کرتے ہیں جو خلقی ہوتی ہے یا اکتسابی عادت کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ونٹ اور ہیلم ہولٹز جنہوں نے اپنی ابتدائی تصانیف میں اس خیال کے رائج کرنے کی حد سے زیادہ کوشش کی تھی کہ حسی ادراک میں غیر شعوری ادراک ایک اہم جزو ہوتا ہے، انہوں نے بعد میں اپنی رائے بدل دی، اور وہ تسلیم کرتے ہیں، کہ استدلال کے سے نتائج بغیر اس کے کہ غیر محسوس طور پر کوئی واقعی عمل استدلال کا مرتب ہو سکتے ہیں ممکن ہے اس کی یہ وجہ ہو کہ ہارٹمین نے جو ان کے اصول سے شدید و سخت نتائج نکالے ہیں، اس کی بنا پر ان کی رائے میں یہ تغیر ہو گیا ہو۔ اُس کے متعلق ہم اس طرح خیال کر سکتے ہیں جس طرح سے کہانی میں ملاح نے اپنے گھوڑے کی نسبت کیا تھا۔ جس نے اپنا پاؤں رکاب میں رکھا تو اُس نے خیال کیا کہ اگر آپ سوار ہونے والے ہیں تو مجھے اتر جانا چاہیئے"

ہارٹمین غیر محسوس خیال کے اصول سے عالم کو الٹ پلٹ کر رکھ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا کی کوئی ایسی شے نہیں، جس سے اس کی مثال نہ ملتی ہو۔ مگر اس کا استدلال اس قدر پھپھسا ہے اور وہ ظاہر شقوں پر غور کرنے سے اس طرح قاصر رہتا ہے، کہ اس کی دلائل سے بالتفصیل بحث کرنا محض تضیع اوقات ہو گا۔ یہی حال شوپنہائر کا ہے جس میں ضمنیات انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً مکان میں کسی شے کے ہونے سے جو بصری ادراک ہوتا ہے، وہ اس کے نزدیک عقل سے ہوتا ہے، جو مندرجہ ذیل اعمال سے ہوتا ہے جو سب کے سب غیر شعوری ہوتے ہیں۔ پہلے تو اس کو منقلب شبکی تمثال کا فہم ہوتا ہے۔ جس کو یہ سیدھا کر لیتی ہے، اور گویا ابتدائی عمل کے طور پر سپاٹ مکان تعمیر کر لیتی ہے پھر یہ آنکھ کے زاویۂ انتقال سے حساب لگاتی ہے، کہ دو شبکی تمثالیں

ایک ہی شے کا تبرز ہوگی۔ تیسرے یہ بعد ثالث کی تعمیر کرتی ہے اور اس شے کو مجسم طور پر دیکھتی ہے۔ چوتھے یہ اس کا بُعد مقرر کرتی ہے۔ پانچویں ان تمام اعمال میں یہ اس شے کی خارجی نوعیت حاصل کر لیتی ہے جس کے متعلق غیر شعوری طور پر وہ یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ کسی حس کا ممکن سبب ہے، جس کو یہ غیر شعوری طور پر محسوس کرتی ہے۔ اس پر تنقید کی بہت ہی کم ضرورت ہے۔ یہ جیسا کہ میں نے کہا ہے خالص ضمنیات ہے۔

پس ان واقعات میں سے ایک سے بھی قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تصورات غیر شعوری حالت میں موجود رہتے ہیں۔ ان سے یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعوری تصورات موجود تھے، جو دوسرے ہی لمحہ میں فراموش ہو گئے۔ یا ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض نتائج (جو نتائج استدلال کے مشابہ ہیں) سریع دماغی اعمال سے عمل میں آجاتے ہیں جن کے ساتھ کسی قسم کا تصور نہیں ہوتا۔ لیکن ایک اور دلیل پیش کیجاتی ہے، جس کی کمزوری اس قدر نمایاں نہیں، جتنی کہ ان دلائل کی ہے۔ جن پر کہ ہم تبصرہ کر چکے ہیں، اور جو نئے قسم کے ثبوت کی طالب ہے؛

دسواں ثبوت۔ ہماری ذہنی زندگی کے بہت سے تجربات ایسے ہیں، جن کو ایسے انکشافات کہا جا سکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کا ہمکو تجربہ ہو رہا تھا درحقیقت وہ اس سے مختلف تھی، جو ہم نے فرض کر رکھا تھا۔ ہم اچانک یہ دیکھتے ہیں، کہ ایک شے جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ دلچسپی کا باعث ہو رہی ہے وہ منغص کر رہی ہے، یا یہ کہ ایک شخص جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ اس کو ہم محض پسند کرتے ہیں اب دیکھتے ہیں کہ ہم کو اس سے عشق ہے۔ یا عمداً ہم اپنے محرکات کی تحلیل کرتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ ان کی تہ میں رشک اور محبتیں ہیں، جن کے ہونے کا ہم کو شبہ تک نہ تھا۔ لوگوں کی نسبت ہمارے احساسات تحریک کے بالکل کہویں ہوتے ہیں، جن کو اپنا شعور نہیں ہوتا اور جن کو تامل روشنی میں لاتا ہے۔ یہی حالت ہماری حسوں کی ہے، جو ہم کو ہر وقت ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں

متواتر ہم نئے عناصر دریافت کرتے رہتے ہیں اور یہ ایسے عناصر ہوتے ہیں، جو شروع سے موجود ہوتے ہیں کیونکہ بصورت دیگر، ہم ان حسوں میں جو ان سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں امتیاز نہ کر سکتے۔ عناصر کا وجود ہونا لازمی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے ہم امتیاز کر لیتے ہیں۔ مگر ان کا وجود غیر شعوری حالت میں ہونا چاہیئے کیونکہ ہم ان کے پہچاننے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ نفسیات تحلیلی کی کتابیں اس قسم کی امثلہ سے پُر ہیں۔ ان لاتعداد حسوں کو کون جانتا ہے جو ہر خیال کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ ان بے نام احساسات کو کون علیحدہ علیحدہ کر سکتا ہے جو انسان کو اپنے مختلف داخلی اعضا سے ہوتے ہیں مثلاً عضلات قلب غدود پھیپھڑے وغیرہ اور بہ حیثیت مجموعی اس کی کل جسمانی حس کا باعث ہوتے ہیں۔ کس کو علم ہوتا ہے کہ میری عصبی توانائی اور ممکنہ عضلی سعی کے احساسات میرے فاصلہ شکل و قامت کے احکامات میں کیا حصہ لیتے ہیں۔ اس حس پر غور کرو جو ہم کو محض ہوتی ہے اور جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ توجہ سے ایسے نتائج مرتب ہوتے ہیں، جو نئی چیزوں پیدائش کے مشابہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جن احساسات یا عناصر احساسات کو یہ منکشف کرتی ہے وہ پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ ان کا پہلے سے (غیر شعوری حالت میں) موجود ہونا لازمی ہے۔ عملی طور پر ممکن ہے ہم کو نام نہاد صوتی اور نام نہاد تنفسی یعنی D B Z G اور T P Z K کا فرق معلوم ہو لیکن بہت ہی کم لوگ نظری طور پر اس فرق سے واقف ہوتے ہیں۔ جب ان کی اس کی طرف توجہ منعطف کرائی جاتی ہے تو وہ ان کا ان کو خاصی طرح سے ادراک ہو جاتا ہے صوتی تنفسی ہی ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایک اور عنصر زائد ہوتا ہے، اور جو سب میں ہوتا ہے۔ یہ عنصر حلقومی آواز ہوتی ہے، جس کے ساتھ ان کو ادا کیا جاتا ہے تنفسی کے ساتھ اس قسم کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ جب ہم صوتی حرف کو سنتے ہیں تو اس کے دونوں عنصر ہمارے ذہن میں ہونے چاہئیں، مگر جو کچھ وہ ہیں اس کا ہم کو شعور نہیں ہوتا تبھی تو ہم حرف کو غلطی سے آواز کی سادہ کیفیت

سمجھ لیتے ہیں۔ یہانتک کہ ارادی سعی سے ہم کو اس کے دونوں جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایسی لاتعداد حسیں ہیں، جو اکثر آدمیوں کو ہوتی ہیں، اور ان کو ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لہذا یہ غیر شعوری طور پر ہوتی ہونگی۔ کوے کے کھولنے اور بند کرنے، طبلی جھلی کے پھیلانے اور سکیڑنے قریب کی شے دیکھنے کے لئے تطابق پیدا کرنے نتھنوں اور حلق کے مابین راستہ روکنے کے احساس اس کی امثلہ ہیں۔ ہر شخص کو یہ احساسات دن میں اکثر ہوتے ہیں، لیکن بہت کم پڑھنے والے ایسے ہونگے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ ٹھیک وہ کونسی حسیں ہیں، جو یہی مراد ہیں۔ یہ سب اور بہت سے واقعات قطعی طور پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ علاوہ شعوری طریقے جس صورت میں کہ ایک تصور ذہن میں ہو سکتا ہے، ایک غیر شعوری طریقہ بھی ہے، اور یہ کہ ایک ہی تصور ان دونوں صورتوں میں موجود ہو سکتا ہے۔ لہذا ذہنی مادہ کے نظریہ کے خلاف جو دلائل اس تصور پر مبنی ہونگی کہ ہماری ذہنی زندگی میں توجہ ہی حس ہے اور تصور کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ شعوری طور پر اس طرح سے محسوس ہو جیسا کہ یہ ہے، پارہ پارہ ہو جاتی ہیں

اعتراض۔ ان دلائل میں واقعات کو عجب خلط ملط کیا گیا ہے۔ ذہن کی دو حالتیں جو ایک ہی خارجی حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں یا ذہن کی دو ایسی حالتیں جن میں سے آخر الذکر اول الذکر کو ظاہر کرتی ہے، ان کو ذہن کی ایک ہی حالت یا تصور کہا جاتا ہے، جو گویا کہ دو مرتبہ طبع ہوتا ہے اور پھر طبع ثانی میں جو چیزیں بظاہر گم معلوم ہوتی ہیں، ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت غیر شعوری طور پر موجود تھیں۔ اگر تاریخ نفسیات اس امر کا ثبوت دینے کے لئے موجود ہوتی تو اس بات کا یقین مشکل ہوتا کہ سمجھدار لوگ ایسے مغالطے کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ بعض مصنفوں کی نفسیاتی لبضاعت یہ یقین ہوتا ہے کہ ایک شے کے دو خیال درحقیقت ایک ہی خیال ہوتا ہے، ادر اور اسی خیال کو رفتہ رفتہ آئندہ چلکر اپنا زیادہ

شعور ہوتا جاتا ہے، کہ یہ درحقیقت ابتدا سے کیا تھا۔ مگر ایک بار محض ایک تصور کے اس وقت ہوتے ہیں جبکہ یہ واقعتاً موجود ہوتا ہے، اور بعد میں اس کے متعلق ہر قسم کی واقفیت رکھتے ہیں)، امتیاز کرو، علاوہ بریں ایک ذہنی حالت میں بہ حیثیت ایک ذہنی واقعہ کے، اور اس خارجی شے کے جس کا اس سے وقوف ہوتا ہے، امتیاز کرو پھر دیکھو کہ گورکھ دھندے سے نکلنے میں کوئی بھی دشواری نہیں ہوتی۔"

آخری امتیاز کو پہلے لو۔ جونہی ہم یہ امتیاز کرتے ہیں، تمام وہ دلائل جو حسوں اور ان کی نئی خصوصیات پر مبنی ہوتی ہیں، جن کو توجہ واضح کرتی ہے، منہدم ہو جاتی ہیں۔ B اور V کی آوازوں پر جب ہم توجہ کرتے ہیں اور اس صوتی جزو کی تحلیل کرتے ہیں جس سے ان میں اور P اور F میں فرق واقع ہوتا ہے تو ان کی حسیں B اور V کی حسوں سے مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ خارجی حقائق میں فرق نہیں مگر ان کے ذہنی تاثر مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ یقیناً دماغی فعلیت کے بہت ہی مختلف اعمال پر مبنی ہونگے۔ یہ بات قابل یقین نہیں ہے کہ دو اس قدر مختلف ذہنی حالتیں جیسی کہ بہ حیثیت مجموعی ایک آواز کی انفعالی حس، اور اس کل کو اس کے اجزائے ترکیبی میں ارادی توجہ سے تحلیل کرنا، ایسے اعمال کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو بعینہ یکساں ہوں۔ ذہنی فرق یہ نہیں ہوتا کہ پہلی حالت غیر محسوس شکل میں دوسری حالت ہوتی ہے۔ یہ مطلق ذہنی فرق ہے جو اس فرق سے بھی زیادہ ہے، جو ان حالتوں کے مابین ہوتا ہے، جو دو مختلف تنفسی حرفوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات اور ایسی حسوں پر صادق آتی ہے، جو مثال کے لئے انتخاب کی گئی ہیں۔ ایک شخص جو پہلی بار یہ سیکھتا ہے، کہ کوّے کا بند ہونا کیسا معلوم ہوتا ہے اس انکشاف میں بالکل ایک نئی نفسی حالت کا تجربہ کرتا ہے، جس کے مشابہ تجربہ اس کو کبھی نہیں ہوا تھا۔ اس کو ایک احساس پہلے بھی ہوا تھا، ایسا احساس جو مسلسل تازہ ہوتا رہتا ہے، اور جس کا یہی کوّا نقطہ آغاز تھا لیکن آخرالذکر

احساس غیر شعوری حالت میں نہ تھا۔ یہ بالکل جداگانہ احساس تھا۔ اگرچہ یہ اسی جسمی حصے یعنی گدّے سے متعلق تھا۔ آئندہ چلکر ہم کو معلوم ہوگا کہ ایک ہی حقیقت کا وقوف ایسی لاتعداد نفسی حالتوں سے ہو سکتا ہے جن میں باہم ممکن ہے بیحد فرق ہو۔ اور اس کے باوجود ان سے اسی حقیقت کا وقوف ہوتا ہو۔ ان میں سے ہر ایک شعوری واقعہ ہوتا ہے۔ ان میں کسی کی اس کے علاوہ عالم وجود میں آنے کی صورت نہیں ہوتی۔ کہ جس وقت یہ موجود ہو اس وقت اس کا احساس ہو۔ یہ کہنا محض لغو ہے کہ چونکہ یہ ایک ہی خارجی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اسلئے یہ ایک ہی تصور کے گویا متعدد عکس ہوتے ہیں جو ایک وقت میں تو شعوری حالت میں ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں غیر شعوری حالت میں تصور کی ایک حالت ہوتی ہے۔ اور اسی کے اندر رہ ہو سکتا ہے اور یہ کامل شعوری حالت ہوتی ہے اگر یہ اس حالت میں نہیں ہے تو یہ گویا کہ موجود ہی نہیں ہے کوئی اور شے اس کی جگہ پر ہوگی۔ یہ شے ممکن ہے محض دماغی عمل ہو یا ممکن ہے کہ یہ دوسرا شعوری تصور ہو۔ ان اشیا میں سے کوئی سی ایک ممکن ہے، وہی عمل انجام دے جو کہ پہلا تصور انجام دیتا ہے اور اسی شے کی طرف اشارہ کرے، اور مجملاً ہمارے فکر کے نتیجہ سے وہی تعلق رکھے۔ لیکن نفسیات میں ہمارے اصول عینیت کو ٹھکرا دینے کے لئے اور یہ کہنے کی کافی وجہ نہیں ہو سکتی کہ خارجی عالم میں تو جو کچھ بھی ہوتا ہو، مگر ذہن ایسی جگہ ہے جس میں ایک شے ہر قسم کی اور چیزیں ہو سکتی ہے اور اپنی اصلی حالت پر بھی باقی رہ سکتی ہے؟

اب جو دوسرے واقعات پیش کئے گئے تھے ان کو لو۔ اور دوسرے امتیاز کو لو جو ایک ذہنی حالت کے ہونے اور اس کے متعلق سب کچھ جاننے کے مابین ہے۔ یہاں حقیقت اور بھی آسانی کے ساتھ واضح ہو سکتی ہے جب میں چند ہفتے کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ میں اس اثنا میں کسی پر عاشق تھا اور مجھے اس امر کی خبر نہ تھی تو میں محض اس حالت کو ایک نام سے موسوم کرتا ہوں، جس کا میں نے پہلے نام نہ رکھا تھا۔ مگر جو پوری طرح پر با شعور ہے۔ اس کے ہونے کی اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ اس کا

شعور ہوتا تھا۔ اور اگرچہ یہ اسی شخص کی بابت احساس تھا، جس کے لئے اب میرا احساس اور مشتعل ہو گیا ہے، اور مسلسل اس آخر الذکر احساس کی طرف لاتا تھا۔ اور اب بھی اس قدر مشابہ ہے کہ اس کو اسی نام سے موسوم کیا جائے، مگر کسی اعتبار سے بھی یہ آخر الذکر کا عین نہیں ہے، چہ جائیکہ پہلے یہ غیر شعوری ہو، اور اب باشعور ہو گیا ہو۔ پھر دیکھو کہ احشا، اور دیگر مبہم احساس والے اعضا کے احساسات، عصبی توانائی کے احساسات (اگر ان کا وجود ہے) عضلی سعی کے احساسات، جن کے متعلق ہمارے مکانی فیصلوں میں یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اسکا یہ غیر شعوری طور پر تعین کرتے ہیں، بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ ہم ان کو محسوس کرتے ہیں یعنی کامل شعوری حالتیں نہ کہ دوسری شعوری حالتوں کی مبہم نقول ممکن ہے یہ خفیف اور کمزور ہوں ممکن ہے انھیں حقائق کا جن کا دوسری حالتوں کو وقوف ہوتا ہے اور زیادہ صحت کیساتھ نام تجویز کرتی ہیں نہایت ہی مبہم وقوف ہو ممکن ہے فی الحقیقت ان کو بہت سی ایسی چیزوں کو شعور نہ ہو جن کا اور حالتوں میں شعور ہوتا ہے لیکن یہ واقعہ خود ان کو ذرا سا بھی مبہم یا مدھم نہیں کر دیتا۔ یہ ہمیشہ سے ایسی ہوتی ہیں، جیسی کہ یہ محسوس ہوتی ہیں اور ان کو ان کی خفیف ذوات کے علاوہ اور کسی شے کے مطابق نہیں کہہ سکتے نہ تو حقیقۃً اور نہ بالقوہ طور پر۔ ایک مبہم احساس پر، اسکے ہونیکے بعد غور کر سکتے ہیں۔ اسکا اصطفاف کر سکتے ہیں اسکو ماقبل اور مابعد کے واقعات کے علائق کے ساتھ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن ایک طرف تو یہ اور دوسری طرف ذہن کی بعد کی حالت جو اس کے متعلق، ان سب چیزوں کو جانتی ہے، یقیناً ایک واقعہ کی دو ایسی حالتیں نہیں ہیں، جن میں سے ایک باشعور ہو اور دوسری بے شعور ہو۔ یہ تو فکر کا مقدر ہوتا ہے کہ بہ حیثیت مجموعی ہمارے ابتدائی تصورات کی بعد کے تصورات جگہ لیتے رہتے ہیں اور انہیں حقائق کے متعلق جن کو ابتدائی تصورات ظاہر کرتے تھے، اور وضاحت کے ساتھ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ابتدائی اور بعد کے تصورات اپنی ابتدائی سکونی نوعیتوں کو باقی نہیں رکھتے۔ اگر اس کے خلاف یقین کیا جائے تو نفسیات کا کوئی قطعی علم ممکن نہ ہوگا۔ ہمارے

تدریجی تصورات میں جو عینیت پائی جاتی ہے، وہ ان کے وقوفی یا استحضاری فعل کی یکسانی ہے کیونکہ یہ ایک ہی قسم کے معروضات سے متعلق ہوتے ہیں۔ عینیت ذات ان میں ہرگز نہیں ہوتی، اور مجھے یقین ہے کہ باقی کتاب میں متعلقہ واقعات کے اس طور پر سادگی کے ساتھ بیان کرنے سے جس کا یہاں آغاز کیا گیا ہے مستفید ہوگا۔

پس صرف یہی نہیں کہ ہم پر یہ ثابت ہوگیا ہے، کہ یہ بات کہ ایک ذہنی واقعہ ایک ہی وقت میں دو چیزیں ہوسکتا ہے، ناقابل فہم ہے، اور جو بات ایک احساس سے معلوم ہوتی ہے، مثلاً نیلگونی یا نفرت کا احساس درحقیقت وہ غیر شعوری طور پر دس ہزار عنصری احساسات نہیں ہوسکتے، جو کسی طرح نیلگونی یا نفرت کے مشابہ نہیں ہوتے بلکہ ہم کو یہ بھی معلوم ہوگیا ہے کہ ہم مشاہدے کے تمام واقعات کو اور طرح سے بھی ظاہر کرسکتے ہیں۔ ذہنی مادے کے نظریئے کو اگرچہ ضرب تو شدید پہنچی ہے، مگر ہنوز مردہ نہیں ہوا ہے۔ اگر ایک خلیہ جسیموں سے شعور منسوب کریں، تو خلایا کو انفرادی طور پر شعور ہوسکتا ہے، اور تمثیل کی بنا پر ہم اس کو انفرادی دماغ کے خلایا سے بھی منسوب کرینگے۔ ایک نفسیاتی کو اس سے کس قدر سہولت نہ ہوجائیگی، کہ اگر وہ خلیہ کے علیحدہ علیحدہ شعور کی مختلف مقداروں کو زیادہ کرکے فکر کو ایک طرح کا ایسا مادہ قرار دے سکتا ہو جس کے جب چاہیں کم وبیش کا اندازہ کرسکیں جب چاہیں اس کو کم وبیش کرسکیں۔ اس کو ان تدریجی ذہنی حالتوں کے جن کو وہ بیان کرتا ہے ترکیبی طور پر تعمیر کرلینے کی بیحد خواہش ہوتی ہے۔ ذہنی مادہ کے نظریئے میں اس تعمیر کا اس قدر موقع ہوتا ہے، کہ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کا مغلوب نہ ہونے والا ذہن، اپنی ثابت قدمی و ذہانت کو آئندہ بہت کچھ اس کے پھر اسی طرح سے قائم کرلینے پر صرف کریگا۔ لہذا میں اس بات کو بعض اور باقی دشواریوں کا ذکر کرکے ختم کردونگا۔

ذہن و دماغ کے تعلق کے بیان کرنیکی دشواری

متعلم کو یاد ہوگا کہ تدریجی شعوری وحدتوں کے مجتمع ہو کر احساس امتداد و بنجانے کے نظریہ پر تنقید کرتے وقت ہم نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ جو کچھ امتزاج ہوتا ہے، وہ امواج ہوائی میں ہوتا ہے، جو سادہ قسم کا طبیعی اثر بجاتی ہیں، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب مادی تغیر کے نتائج نظام عصبی میں بلند تر ہوتے جاتے ہیں۔ آخر کار (صفحہ ۲۳ پر) ہم نے کہا تھا کہ نصف کروں کے قشر کے سمعی مرکزوں میں کوئی سادہ اور پرحجم عمل پیدا ہو جاتا ہے، جس کے بہ حیثیت مجموعی موسیقی امتداد کا احساس مطابق ہوتا ہے۔ دماغ میں اعمال کے مقام کا تعین کرتے وقت میں نے (صفحہ ۱۵۸ و ۱۵۹) کہا تھا کہ شعور عصبی توانائی کے چشمے کے ساتھ اس عضو میں سے ہو کر آتا ہے، اور اس کی کیفیت میں تموجات کی نوعیت سے تغیر ہوتا ہے اگر اس سے قفائی فص زیادہ متاثر ہوتے ہیں تو یہ ان چیزوں کا ہوتا ہے جو نظر آتی ہیں۔ اگر مرکز عمل صدغی فص ہوتے ہیں، تو سنائی دیتا ہے وغیرہ۔ اور میں نے یہ بھی کہا تھا عضویات کی موجودہ حالت میں صرف اس قسم کا مبہم ضابطہ ہی قائم کرنے کی جرأت کیجا سکتی ہے۔ ذہنی بہرے پن اور ذہنی کوری یعنی سمعی و بصری افیزیا کے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ بعض خیالات کے وقوع کے لئے کل دماغ لازماً ایک ساتھ عمل کرتا ہے۔ خود شعور جو ایک مسلّم شے ہے اور اجزا پر مشتمل نہیں ہے کل دماغ کی فعلیت کے مطابق ہوتا ہے، اب کسی خاص وقت میں یہ جیسی کچھ بھی ہو۔ ذہن اور دماغ کے تعلق کے ظاہر کرنے کے اس طریق پر میں باقی کتاب میں قائم رہونگا، کیونکہ یہ محض مظہری واقعہ کو بغیر کسی مفروضہ کے ظاہر کرتا ہے، اور اس پر اس قسم کا کوئی منطقی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جیسے کہ تصورات کی ترکیب کے نظریے پر وارد ہوتے ہیں ؎

باایں ہمہ یہ ضابطہ جس پر اجمالاً غور کیا جائے تو اس پر اثباتی یا حکمی اعتبار سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ افکار اور دماغ

کے مابین محض تجربی تلازم کو ظاہر کرتا ہے، لیکن اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ اس سے کوئی عمیق یا اصلی شے ظاہر ہوتی ہے، تو یہ فوراً پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فکر و دماغ کے تعلق کے مطالعہ میں سب سے اصلی اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایسی مختلف چیزوں میں تعلق ہی کیوں ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ یہ مسئلہ حل ہو (اگر کبھی حل ہونا اس کی قسمت میں ہے) ایک نسبتاً ذیلی مسئلہ بھی ہے جس کو طے کرلینا چاہیئے۔ اس سے پہلے کہ دماغ و فکر کے تعلق کی توجیہہ ہو سکے اس کو معمولی طور پر بیان کردینا چاہیئے۔ مگر اس کے بیان کرنے میں بیحد دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اس کو معمولی طور پر بیان کرنے کے لئے ضرورت ہے کہ اس کی انتہائی تحلیل کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ کونسا ذہنی واقعہ، کونسے دماغی واقعہ کے ساتھ اس قسم کا تعلق رکھتا ہے کہ دونوں کو ایک واقعہ کے دو رخ کہہ سکیں۔ ہم کو وہ چھوٹے سے چھوٹا ذہنی واقعہ معلوم کرنا چاہیئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ پر مبنی ہو۔ اسی طرح سے ہم کو چھوٹے سے چھوٹا دماغی واقعہ دریافت کرنا چاہیئے جس کا ذہنی رخ ہوگا۔ اس طرح سے ذہنی اور جسمانی اقل جو دریافت ہونگے، ان کے مابین ایک قریبی تعلق ہوگا، اور اگر ہم کو یہ ملجائے تو اس کا اظہار نفسی طبیعی قانون ہوگا۔

خود ہمارا ضابطہ نفسی سالمات کی دشواری سے بچ جاتا ہے کیونکہ ہم تو کل فکر کو (حتیٰ کہ پیچیدہ شے کے فکر کو بھی) اقل قرار دیتے ہیں جس سے ذہنی رخ پر اس کو بحث ہوگئی ہے لیکن کل دماغی رخ پر کل دماغی عمل کو اقل واقعہ قرار دیکر اسکو اور دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جو اسی قدر بری ہیں۔

اول تو یہ ان تمثیلات کو نظر انداز کرتا ہے، جن پر بعض نقاد بہت زور دیتے ہیں۔ مثلاً کل دماغی عمل اجزا پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے بعض تو سنائی دیتے ہیں بعض نظر آتے ہیں بعض کا لمس اور عضلی حس سے ادراک ہوتا ہے، اور یہ سب ایک ہی وقت میں اور ایک ساتھ ہوتا ہے۔ یہ نقاد کہتے ہیں کہ پھر خود فکر کیونکر ایسے اجزا سے مرتب نہیں ہوتا، جن میں سب سے

ہر ایک معروض کے ایک جزو کا دوسرا رخ ہوتا ہے اور نیز دماغی عمل کا۔ یہ طریقہ صورت حال پر غور کرنے کے لیے اس قدر قرین قیاس ہے، کہ اس سے وہ فلسفہ عالم وجود میں آیا ہے، جو بحیثیت مجموعی نفسیاتی فلسفوں میں بہت زیادہ مقبول ہے یہ لاک کا فلسفہ ایتلاف تصورات کا نظریہ ہے، جس کی ذہنی مادہ کا نظریہ ایک نہایت پتلی شاخ ہے؛

دوسری دشواری اس سے بھی زیادہ ہے۔ کل دماغی عمل طبیعی واقعہ نہیں ہوتا۔ باہر سے دیکھنے والے کو یہ بہت سے طبیعی واقعات کا جم غفیر معلوم ہوتا ہے۔ "کل دماغ" محض اس طریقہ کا نام ہے جس طریقہ پر لاکھوں تکثرات ایک خاص ترتیب سے ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ جسیمی یا میکانیکی فلسفہ کے اصول کے مطابق حقائق صرف علیحدہ علیحدہ تکثرات یا زیادہ سے زیادہ خلایا ہیں۔ دماغ کی صورت میں ان کا ایک ساتھ نام لینا، تو روزمرہ کی بول چال کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی گھڑنت کسی نفسی حالت کے لئے صحیح معنی میں دوسرے رخ کا کام نہیں دے سکتی۔ صرف حقیقی طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے۔ مگر تکثراتی واقعہ ہی حقیقی طبیعی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے (اگر ہم کو کوئی اساسی نفسی طبیعی قانون بنانا ہے) کہ ہم کسی ذہنی مادے کی قسم کے نظریے کی طرف اپنے آپ کو لوٹتا ہوا پاتے ہیں کیونکہ تکثراتی واقعہ دماغی جزو ہے اس لئے یہ کل افکار و خیالات کے مطابق نہیں ہوگا، بلکہ خیال کے عناصر کے مطابق ہوگا۔

اب ہم کو کیا کرنا چاہیے۔ اس مقام پر پہنچ کر اکثر لوگ تو ناقابل علم کے راز کا اعلان کرینگے۔ اور اس احترام پر زور دینگے، جو ہم کو آخرکار اپنی پریشانیوں اور دشواریوں کو اس قسم کے اصول سپرد کرنے پر محسوس ہونا چاہیے بعض کو اس امر پر مسرت ہوگی کہ اشیا کا وہ محدود اور افتراقی نظریہ، جس سے ہم نے آغاز کیا تھا، اور جو ہم کو فلسفی اعتبار سے کسی اعلیٰ ترکیب تک لیجانے والا تھا، جہاں نقیضات ختم ہو جاتے، اور منطق خاموش ہو جاتی آخرکار تناقضات کا شکار ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ کمزوری ہو، مگر میں تو

عقلی شکست پر اس طرح سے جشن نہیں منا سکتا۔ یہ چیزیں تو روحانی کلوروفارم کی طرح ہیں۔ اس طرح آسودہ ساحل ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ شکستہ چٹان پر کھڑے رہو اور ہمیشہ کے لئے لنگر کی رسّی کاٹ دو؛

مادّی جزو لایتجزیٰ کا نظریہ

اس صورت میں سب سے زیادہ قرین عقل یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ یہ شبہ کیا جائے کہ ممکن ہے ایک تیسری صورت ایسی ہو جس پر ہم نے غور نہ کیا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مفروضہ ہے جو تیسری شق ہو سکتا ہے، (یہ مفروضہ تاریخ فلسفہ میں اکثر قائم کیا گیا ہے) جس پر ان دونوں نظریوں کی نسبت جن سے اب تک ہم نے بحث کی ہے، بہت کم منطقی اعتراض ہو سکتے ہیں۔ اس کو متعدد جزو لایتجزیٰ کا نظریہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ صورت حال کا اس طرح سے تعقل کرتا ہے؛

ہر دماغی خلیہ کا شعور علیحدہ ہوتا ہے، جس کے متعلق کسی اور خلیہ کو علم نہیں ہوتا۔ ہر قسم کا انفرادی شعور ایک سے دوسرے کی طرف خارج ہوتا ہے۔ مگر خلایا میں ایک مرکزی بھی ہوتا ہے، اسی سے ہمارا شعور متعلق ہوتا ہے لیکن اس خلیہ کو تمام خلایا کے واقعات متاثر کرتے ہیں۔ اور اس پر اپنا مجموعی اثر پیدا کرتے ہیں ان خلایا کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ یہ متحد ہو جاتے ہیں۔ یہ بڑا خلیہ ان خارجی واسطوں میں سے ایک ہے جس کے بغیر جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اشیا میں کسی قسم کا امتزاج نہیں ہو سکتا۔ مخصوص خلیہ کے طبیعی تغیرات نتائج کا ایسا سلسلہ قائم کرتے ہیں، جن کی پیدائش میں ہر خلیہ کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ گویا ہر خلیے کی اس میں نمائندگی ہوتی ہے۔ اس طرح سے ان جسمانی تغیرات کے شعوری متلازم بھی افکار و احساسات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک بہ اعتبار اپنے مستقل وجود کے ایک مکمل اور غیر مرکب نفسی شے ہوتی ہے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کو (اپنے وقوفی عمل کے انجام دہی میں) بہت سی اشیا کا وقوف ہو سکتا ہے جو ان خلایا کی تعداد کے تناسب سے مرکب و پیچیدہ ہو سکتی ہیں، جنھوں نے مرکزی خلیے کے اندر تغیر پیدا کرنے میں عمل کیا ہے؛

اس قسم کے تعقل سے ان داخلی تناقضات میں سے ایک کا بھی سامنا نہیں ہوتا جو گذشتہ دونوں نظریوں میں رونما ہو چکے ہیں۔ ایک طرف تو نفسی وحدتوں کی ناقابل فہم ترکیب کی توجیہہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور دوسری طرف چشمہ فکر کے حیاتی رخ کے لئے کامل دماغی فعلیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس کا جسمی واقعہ کے طور پر کہیں وجود ہی نہیں ہے۔ لیکن ان منافع کے ساتھ عضویاتی دشواریاں اور شکوک بھی ہیں۔ دماغ میں کوئی ایسا خلیہ یا مجموعہ خلایا نہیں ہے، جس کو تشریحی یا فعلی طور پر ایسا تفوق حاصل ہو کہ یہ کل نظام کا مرکز ہو۔ اور اگر ایسا خلیہ ہو بھی تو نظریہ تعدد جزو لایتجزی کو یہاں ٹھہرنے، اور اس کو وحدت قرار دینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ مادی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ خلیہ اسی طرح سے اکائی نہیں ہے جس طرح سے مجموعی طور پر دماغ اکائی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح سے مکثرات سے مرکب ہے، جس طرح سے دماغ خلایا اور ریشوں سے مرکب ہے۔ اور جدید طبیعیاتی نظریہ کی رو سے خود مکثرات سالمات سے مرکب ہیں۔ لہذا اگر نظریہ زیر بحث کو پوری طرح پر عمل میں لایا جائیگا، تو یہ ناقابل تحلیل اور عنصری نفسی طبیعی جوڑا، خلایا اور ان کے شعور کو قرار نہیں دیگا، بلکہ اصلی و ابدی سالمہ اور اس کے شعور کو قرار دیگا۔ ہم لیبنز کے مسلک جزو لایتجزی کی طرف لوٹ جاتے ہیں، اور عضویات کو پیچھے چھوڑتے ہوئے ایسے حلقوں میں غوط لگا جاتے ہیں، جن تک تجربہ اور تصدیق کی رسائی نہیں۔ اور ہمارا نظریہ اگرچہ خود تو اپنی تردید نہیں کرتا، مگر اس قدر بعید از حقیقت ہو جاتا ہے جو متناقض ہونے کے مساوی ہے۔ اس سے صرف خیالی اشخاص ہی کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور اس کی بقا کی ذمہ دار نفسیات نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات ہوگی۔ یہ امر کہ اس کی زندگی کامیاب ہوگی، اس کے امکان کو تسلیم کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایسا نظریہ جس کے لیبنز، ہربارٹ اور لوٹز حامی ہوں اس کا مستقبل کچھ نہ کچھ تو ہونا لازمی ہے۔

نظریہ روح اس موضوع پر یہ میری آخری بحث ہوگی۔ اس کتاب

کے اکثر پڑھنے والے گذشتہ چند صفحوں سے اپنے دل میں خیال کر رہے ہونگے کہ مصنف روح کا تذکرہ کر کے اس بحث کا خاتمہ کیوں نہیں کر دیتا۔ بعض لوگ جنھوں نے روح کے خلاف تعلیم پائی ہے یا کسی اور وجہ سے وہ اس کے مخالف ہیں، بڑے فلسفی ہوں یا عام ارتقائی مسلک کے والے، ان کو اس قدر عضویاتی بحث کے بعد اس قابل نفرت شے کے آجانے سے کچھ کم حیرت نہ ہوگی۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مرکزی خلیے یا جزو لایتجزیٰ کی جن دلائل سے تائید ہوتی ہے، وہی اس روحانی عامل کی بھی موئید ہیں جس کی مدرسی نفسیات، اور عقل عوام قائل ہیں۔ میں نے جو اس قدر تگ و دو کیا ہے اور مشکلات کے ممکن چارۂ کار کی صورت میں اس کو پہلے سے پیش نہیں کیا، اس کی وجہ یہی تھی کہ ممکن ہے اس طرز عمل سے بعض مادہ پرست روحانی نظریہ کے منطقی احترام کو محسوس کرسکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان عظیم الشان روایتی یقینیات سے کوئی شخص بھی نفرت نہیں کرسکتا۔ ہم اس بات کو محسوس کریں یا نہ کریں مگر ایجابی و سلبی دلائل کی ایک بڑی لہر ہم کو ان کی طرف دھکیلتی رہتی ہے۔ اگر کائنات میں ارواح جیسی چیزوں کا وجود ہے، تو ممکن ہے، یہ ان لاتعداد واقعات سے، جو عصبی مرکزوں میں ہوتے ہیں، متاثر بھی ہوتی ہوں۔ کسی خاص وقت میں جو کل دماغ کی حالت ہوتی ہے اس کا ممکن ہے، اپنے داخلی تغیرات سے جواب دیتی ہوں۔ حالت کے یہ تغیر ممکن ہے، بنضات شعور ہوں اور ان سے کم و بیش سادہ و پیچیدہ اشیا کا وقوف ہوتا ہو۔ اس طرح سے روح ایک واسطہ ہوگا، جس پر متعدد دماغی اعمال ایک ساتھ اپنے اثرات مرتب کرتے ہونگے۔ چونکہ اس کے لئے کسی داخلی رخ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے اس کو اصلی نکثرہ یا مرکزی خلیہ بھی کہنے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے ہم عضویاتی شک سے بھی بچ جاتے ہیں۔ اور چونکہ اس کے شعور کی بنضات وحدتی ہوتی ہیں اور شروع ہی سے ایک مسلم شے معلوم ہوتی ہیں، اس لئے ہم اس لغویت

سے بھی بچ جاتے ہیں کہ احساسات کو علٰحدہ علٰحدہ فرض کریں، اور ان کے خود بخود امتزاج ہو جانے کو بھی مانیں۔ اس نظریہ کے مطابق جدائی و علٰحدگی تو دماغی دنیا میں ہے۔ اور روحانی دنیا میں وحدت ہے۔ صرف یہ مابعد الطبیعیاتی دشواری رہ جاتی ہے، کہ ایک قسم کا عالم، یا شے موجود دوسرے کو کیونکر متاثر کر سکتی ہے۔ مگر یہ دشواری بھی چونکہ دونوں عالموں میں ہے، اور اس کے ساتھ کوئی طبیعی خلجان یا منطقی تناقض لاحق نہیں ہوتا، اس لئے یہ بالکل معمولی ہے ؛

لہذا میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ روح کو فرض کرنے میں جو کسی نامعلوم طور پر دماغی حالتوں سے متاثر ہوتی ہو، اور اپنے شعوری تاثرات سے ان پر رد عمل کرتی ہو سب سے کم منطقی دشواری لاحق ہوتی ہے ؛

اگر اس سے صحیح معنی میں کسی شے کی توجیہہ نہیں ہوتی تو بھی یہ ذہنی مادہ یا مادی جزو لایتجزی کے مسالک سے یقیناً کم قابل اعتراض ہے۔ لیکن محض مظہر یعنی وہ شے جس کا بالذات وقوف ہوتا ہے، اور جو ذہنی اعتبار سے کل دماغی عمل کی مد مقابل ہوتی ہے، محض شعوری حالت ہوتی ہے، روح نہیں ہوتی۔ روح کے اکثر بڑے بڑے حامی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اسکو اسکی حالتوں کے تجربے سے محض انتاج کی طور پر جانتے ہیں۔ لہذا باب ۱۰ میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے، اور یہ دریافت کریں گے کہ آیا شعوری حالتوں کا تسلسل مجموعی دماغی اعمال کے تسلسل کے ساتھ کامل مطابقت رکھتا ہے اور کیا اس مطابقت کا انکشاف ہی سب سے سادہ نفسی طبیعی ضابطہ اور ایسی نفسیات کا آخری لفظ نہیں ہے جو قابل تصدیق قوانین کی جویاں وضاحت کی کوشاں اور مخدوش مفروضات سے بچنا چاہتی ہے۔ اس قسم کی تجربی متوازیت کا تسلیم کرنا سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس پر قائم رہنے سے ہماری نفسیات اثباتی اور غیر مابعد الطبیعیاتی رہے گی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم یہاں عارضی طور پر ٹھہر گئے ہیں، اور ایک دن ایسا آئیگا جب ہم ان چیزوں پر زیادہ

بہتر گفتگو کر سکیں گے، اس لئے اس کتاب میں ہم اسی خیال پر قائم رہینگے، اور جس طرح سے ہم نے ذہنی سالمات کے نظریہ کو مسترد کر دیا ہے، اسی طرح سے ہم روح کی طرف بھی کوئی اعتنا نہ کرینگے۔ قارئین میں سے جو لوگ روح کے قائل ہیں، وہ اس پر یقین رکھ سکتے ہیں، اور اثباتیوں میں سے جو اپنی اثباتیت پر اسرار کا چھینٹا دینا چاہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ قدرت نے ہم میں خاک و آتش یا دماغ و ذہن میں خمیر کیا ہے۔ بلاشبہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک دوسرے کے وجود کا تعین کرتے ہیں لیکن اس نے کس طرح سے ایسا کیا ہے اور کیوں کیا ہے اس کو کوئی نہیں جان سکتا۔

باب

(۷)

نفسیات کے طریقے اور پھندے

اب ہم اپنے مضمون کا عضویاتی مطالعہ ختم کر چکے ہیں اور باقی ابواب میں خود ذہنی حالتوں کا مطالعہ کریں گے، جن کے دماغی شرائط و متلازمات سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ دماغ سے باہر ایک خارجی دنیا ہے جس کے دماغی حالتیں مطابق ہوتی ہیں۔ اور اس سے پہلے کہ ہم اور آگے بڑھیں ذہن اور طبیعی حقیقت کے اس نسبتہً بڑے حلقے کے تعلق کے متعلق کچھ کہنا مناسب ہوگا۔

نفسیات ایک طبیعی علم ہے۔

یعنی نفسیاتی جس ذہن کا مطالعہ کرتا ہے، وہ علیحدہ علیحدہ افراد کا ذہن ہوتا ہے، جو حقیقی مکان و زمان کے ایک خاص حصے میں بود و باش رکھتے ہیں۔ کسی اور قسم کے ذہن سے مثلاً ذہانت مطلق یا ایسا ذہن جو کسی خاص جسم سے تعلق نہ رکھتا ہو یا ایسا ذہن، جو دور زمان سے تعلق نہ رکھتا ہو، اس قسم کی نفسیات کو کچھ علاقہ نہیں ہے۔ جب وہ ذہن کا ذکر کرتا ہے، تو اس کی مراد اذہان کے ایک کلی نام سے ہوتی ہے اگر اس حقیر تحقیق سے کچھ ایسی تعمیمات بھی مرتب ہو جائیں

جن سے وہ فلسفی جو ذہانت مطلق پر سرگرم فکر ہے، کچھ کام لے سکے تو اس کی خوش قسمتی ہوگی"۔

پس نفسیاتی کے لئے وہ اذہان، جن کا وہ مطالعہ کرتا ہے اور اشیائے عالم کی طرح سے اشیا ہیں۔ جب وہ تاملی طور پر اپنے ذہن کی تحلیل کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ اس میں اس کو کیا نظر آتا ہے تو اس وقت بھی اس کے متعلق، ایک خارجی شے کی طرح سے گفتگو کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے، کہ بعض حالات میں اس کو خاکستری رنگ سبز معلوم ہوتا ہے، اور اس ظاہر کو وہ مغالطہ کہتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو چیزوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک طرف حقیقی رنگ کا جو اس کو خاص حالات میں نظر آتا ہے۔ اور دوسری طرف ذہنی ادراک کا جس کے متعلق اس کا خیال ہوتا ہے، کہ یہ اس کو ظاہر کرتا ہے اور ان کے تعلق کو وہ ایک خاص قسم کا کہتا ہے۔ اس تنقیدی فیصلہ میں نفسیاتی اس ادراک سے بھی اسی قدر خارج ہوتا ہے جس پر کہ وہ تنقید کرتا ہے، جس طرح سے کہ وہ رنگ سے خارج ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بات اس کے متعلق اس وقت صحیح ہوتی ہے جب وہ اپنی شعوری حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے، تو جب وہ دوسروں کی نفسی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے اس وقت کس قدر صحیح نہ ہوگی۔ جرمنی فلسفہ میں کانٹ کے بعد سے لفظ (Erkenntniss theorie) یعنی انتقاد قوت علم بہت استعمال ہوتا ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ نفسیاتی اس قسم کا ناقد علم لازمی طور پر بنجاتا ہے۔ لیکن جس علم کے متعلق وہ نظریات قائم کرتا ہے، وہ محض وہ فعل علم نہیں ہے جس کی کانٹ تنقید کرتا ہے وہ علم کے عام امکان کے متعلق تحقیق نہیں کرتا۔ وہ اس کو ممکن فرض کرتا ہے وہ جس وقت بولتا ہے اسوقت اس کو اس کے اپنے اندر موجود ہونے کے متعلق شک نہیں ہوتا جس علم پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے وہ خاص انسانوں کا خاص چیزوں کے متعلق علم ہے جو ان کے گردوپیش ہوتی ہیں۔ اس علم کو وہ اپنے مسلمہ علم کی روشنی میں کبھی کبھی صحیح و غلط کہیگا۔ اور ان اسباب کا پتہ چلائیگا، جن کے ذریعہ سے یہ

صحیح یا غلط ہوتا ہے۔

یہ بھی نہایت اہم ہے، کہ اس طبیعی نقطۂ نظر کو شروع ہی سمجھ لیا جائے ورنہ تو نفسیاتی سے اس سے زیادہ کا مطالبہ کیا جائے گا جس قدر کہ اس سے کرنے کی توقع ہوسکتی ہے۔

ذیل کے جدول سے بہ صراحت یہ ظاہر ہوگا، کہ نفسیات کے مسلمات کیا ہونے چاہئیں۔

۱ نفسیاتی	۲ فکر جس کا مطالعہ ہوتا ہے۔	۳ معروض فکر	۴ نفسیاتی کی حقیقت

ان چار مربعوں میں نفسیات کے ناقابل تحلیل معطیات ہیں۔ نمبر ۱ نفسیاتی جو نمبر ۲، ۳، ۴ میں یقین رکھتا ہے، جو مجموعی طور پر اس کا کامل معروض بنتے ہیں یہ ایسے حقائق ہیں جنکو وہ مع، ان کے باہمی علائق کے، جس قدر صحت کے ساتھ اس سے ہوسکتا ہے، بیان کرتا ہے، اور اس گورکھ دھندے میں نہیں پڑتا کہ وہ ان کو کیونکر بیان کرسکتا ہے۔ اس قسم کے اصلی و اساسی گورکھ دھندوں سے اُسے اپنے کو اسی طرح سے پریشان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جس طرح سے کہ مہندس، کیمیاگر، اور نباتیاتی کو نہیں ہے جو یہی مسلمات قائم کرلیتے ہیں۔

اپنے خاص نقطۂ نظر کی وجہ سے نفسیاتی کے بعض مغالطوں میں مبتلا ہونے کا امکان ہے (یعنی وہ ذہنی اور خارجی دونوں واقعات کا مخبر ہے) لیکن ان کو ہم اس وقت تک بیان نہیں کرتے، جب تک کہ ان طریقوں کی تحقیق نہ کریں جو واقعات زیر بحث کی تحقیق کیلئے وہ استعمال کرتا ہے۔

سب طرق تحقیق سے پہلا اور سب سے بہتر طریقہ تاملی مشاہدہ ہے جس پر ہم کو ہمیشہ اعتماد کرنا ہوگا۔ لفظ تامل کی تعریف کی چنداں ضرورت

نہیں۔ نفسیات میں اس کے معنی، اپنے ذہن کا مشاہدہ کرنے، اور یہ خبر دینے کے ہیں، کہ اس کے اندر کیا۔ اس بارے میں سب متفق ہیں کہ اس میں ہم کو شعوری حالتیں ملتی ہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے، اس قسم کی حالتوں کے وجود کے متعلق کسی ناقد نے شک نہیں کیا ہے، اگرچہ اور امور میں وہ کتنا ہی شکی کیوں نہ ہو۔ یہ بات کہ ہم کو کسی نہ کسی قسم کے تعقل ہوتے ہیں، ایسے عالم میں بالکل مسلم سمجھی جاتی ہے، جس کے اور واقعات کبھی نہ کبھی فلسفیانہ شک کی آندھی میں ڈگمگا جاتے ہیں۔ سب بلا پس و پیش اس امر کا یقین رکھتے ہیں، کہ وہ اپنے آپ کو سوچتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ اور وہ ذہنی حالت کو باقی تمام اشیاء سے جن سے کہ اس کا وقوفی تعلق ہوتا ہے، ایک داخلی فعلیت یا جذبہ کہہ کر ممتاز کرتے ہیں۔ اس یقین کو میں نفسیاتی مسلمات میں سب سے اساسی سمجھتا ہوں اور اس کے ہر قسم کے حیرت آمیز استفسارات کو نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ وہ اس قدر مابعد الطبیعیاتی ہیں کہ اس کتاب کے حلقہ سے باہر ہیں؛

اصطلاحی سوال

ہمارے پاس کوئی ایسا کلی ہونا چاہئے جس کا کل شعوری حالتوں پر اطلاق ہو سکے، اور ان کی مخصوص کیفیت یا وقوفی فعل سے علیحدہ ان کو مجموعی طور پر ظاہر کر سکے۔ بدقسمتی سے جو اصطلاحیں رائج ہیں، ان میں سے اکثر میں سخت نقائص ہیں۔ ذہنی حالت، حالت شعور، شعوری تغیر طویل ہیں اور ان سے افعال مشتق نہیں ہوتے یہی حال موضوعی حالت کا ہے۔ احساس کا فعل ہے محسوس کرنا اور اس سے اور مشتقات بھی نکلتے ہیں۔ مثلاً احساس کے ساتھ، محسوس کیا، احساسیت وغیرہ۔ یہ بات اس کو بہت موزون بنا دیتی ہے، لیکن دوسری طرف اس کے خاص اور عام معنی ہیں۔ بعض اوقات یہ لذت و الم کے بجائے استعمال ہوتا ہے، بعض اوقات فکر کے مقابلہ میں محض حس کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر ہم ایسا لفظ چاہتے ہیں، جو فکر اور احساس دونوں پر حاوی ہو سکے، علاوہ بر ایں احساس سے فلاطون صفت فلاسفہ بہت پہ کچھ ایسے معنی بھی سمجھتے ہیں

جن میں ذم کا پہلو ہوتا ہے۔ اور چونکہ فلسفہ کے باہمی افہام وتفہیم میں سب سے بڑی رکاوٹ ایسے لفظ کا استعمال ہوتا ہے جو محل مدح او محل ذم دونوں میں مستعمل ہوں، اس لئے اگر ممکن ہو تو ایسے الفاظ کو ہمیشہ ترجیح دی جائے۔ جن میں یہ پہلو نہ ہوں۔ مسٹر ہکسلے نے لفظ (Psychosis) یعنی نفسیت تجویز کیا ہے۔ اسمیں یہ فائدہ بھی ہے کہ (Neurosis) یعنی عصبیت کا متضائف ہے جس کو اسی مصنف نے نفسی عمل کے مطابق عصبی عمل کے لئے استعمال کیا ہے۔ علاوہ برایں یہ اصطلاحی بھی ہے۔ کسی ایک جانب مائل نہیں ہے، مگر اس سے کوئی فعل یا اور کوئی لفظ مشتق نہیں ہوتا۔ یہ ترکیبیں جیسے کہ تاثر روح یا تغیر الیغوا ایسی ہی لبے ڈھنگی ہیں۔ جیسی کہ حالت شعور کی ترکیب ہے اور ان میں نظریات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے جو اصطلاح میں اس وقت تک نہ ہونا چاہیئے جب تک ان پر عام بحث نہ ہولے اور ان کو عام طور پر تسلیم نہ کر لیا جائے۔ تصور ایک اچھی مبہم اور بے لاگ اصطلاح ہے، اور اسکو لاک نے وسیع ترین عمومیت کے ساتھ استعمال کیا تھا۔ مگر اس سند کے باوجود بھی یہ زبان میں اس طرح سے رائج نہیں ہوا ہے، کہ جسمانی حسوں پر حاوی ہو جائے۔ علاوہ بریں اس سے بھی فعل مشتق نہیں ہوتا۔ فکر سب سے بہتر لفظ ہوتا، اگر اس کو اس طرح استعمال کیا جا سکتا، کہ حسیں بھی اس میں آجاتیں۔ اس میں کوئی ایسا ذم کا پہلو نہیں ہے، جو احساس کے اندر ہے، اور اس سے فوراً وقوف کی عام موجودگی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے (یعنی خود ذہنی حالت کے علاوہ اس کے معروض کی طرف حوالہ پایا جاتا ہے) جس کے متعلق ہم کو جلد ہی یہ معلوم ہوگا کہ ذہنی زندگی کی اصل اساس ہے۔ لیکن کیا درد دنداں کے خیال سے متعلم کا ذہن کبھی واقعتہً موجودہ تکلیف کی طرف منتقل ہو سکتا ہے؟ یہ بہت ہی مشکل ہے۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجبوراً ہم کو لفظوں کا کوئی ایسا جوڑ اختیار کرنا پڑیگا، جیسے ہیوم کا ارتسام وتصور ہے، یا ہملٹن کا احضار واستحضار ہے یا معمولی احساس وفکر ہے۔ تب کہیں پورے مفہوم کا احاطہ ہو سکیگا؛ اس اشکال میں ہم کوئی خاص پسند نہیں کر سکتے۔ بلکہ سیاق کے لحاظ سے

مذکورہ مرادفات میں سے کبھی ہم ایک کو استعمال کرینگے، اور دوسرے کو۔ میں ذاتی طور پر تو احساس یا فکر کی طرف زیادہ مائل ہوں۔ ان دونوں لفظوں کو میں غالبًا معمول سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال کرونگا۔ اور انکے غیر معمولی مفہوم سے دونوں قسم کے متعلم چونک پڑا کرینگے۔ لیکن اگر ربط کلام سے یہ بات واضح ہو جائے، کہ ان سے ذہنی حالتیں مراد ہیں، بلالحاظ انکی قسم کے تو، اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اس سے کچھ فائدہ ہو؛

تاملی مشاہدے کے ناقص ہونے پر بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ اور اس بارے میں قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں کسی متعین تصور تک پہنچ جانا چاہیئے؛

سب سے مشہور روحانیتی کی رائے یہ ہے، کہ روح یا ذہنی حالتوں کا موضوع ایک مابعد الطبیعیاتی شے ہے، جس تک علم کی بلاواسطہ پہنچ نہیں ہو سکتی۔ جن ذہنی حالتوں اور ذہنی اعمال کا ہم کو تاملی طور پر وقوف ہوتا ہے، وہ ایک داخلی حس کے معروض ہوتے ہیں، جو حقیقی فاعل پر اسی طرح حاوی نہیں ہوتی، جس طرح بصارت وسماعت سے ہم کو اصل معاملہ کا علم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس نقطہ نظر سے تامل روح کے مظاہر کے علاوہ اور کسی شے پر متصرف نہیں ہو سکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ یہ خود مظاہر کو کیونکر اچھی طرح سے جان سکتا ہے؛

بعض مصنف یہاں بلند پروازی کر لیتے ہیں۔ اور اس کے لئے ایک قسم کی ناقابل خطائی کے مدعی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اوبروگ کہتا ہے؛

”جب اس قسم کی ذہنی تمثال میرے فہم کا معروض ہوتی ہے تو اس کے اس وجود میں جو کہ میرے شعور کے اندر ہے اور اس میں جو میرے شعور سے باہر ہے، کوئی معنی نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جس شے کا فہم ہو رہا ہے، وہ ایسی ہے جس کا اس طرح سے بھی وجود نہیں ہے، جس طرح میرے معروضات ادراک میرے شعور سے علٰحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں۔ یہ صرف میرے اندر موجود ہوتا ہے“؛

اور برنیٹو کہتا ہے۔

“جن مظاہر کا داخلی طور پر فہم ہوتا ہے، وہ بجائے خود حقیقی ہوتے ہیں جیسے یہ معلوم ہوتے ہیں ویسے ہی فی الحقیقت ہوتے ہیں۔ اس کی وہ شہادت ضامن ہوتی ہے جس سے کہ انکا فہم ہوتا ہے۔ پس اس امر سے کون انکار کرسکتا ہے کہ اس سے نفسیات کا علوم طبیعی پر تفوق ظاہر ہوتا ہے”

اور پھر لکھتا ہے کہ

“اس امر کے متعلق کوئی شک نہیں کرسکتا نفسی حالت ہوتی ہے اور ایسی ہی ہوتی ہے جیسا کہ نفسیاتی کو اس کا فہم ہوتا ہے۔ جو کوئی اس کے متعلق شک کریگا وہ اس کامل شک تک پہنچ جائیگا جو ہر مقررہ نقطہ کو ضائع کرکے جس سے کہ علم پر اعتراض ہوسکتا ہے، خود کو تباہ کردیتا ہے”

بعض دوسری جانب انتہا کو پہنچ گئے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ہمکو اپنے اذہان کا کوئی تاملی وقوف ہو ہی نہیں سکتا۔ اگسٹ کامٹ نے جو اس کے متعلق تقریر کی ہے، اس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس کی خاص حیثیت ہوگئی، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ حوالہ یہاں پر لازمی معلوم ہوتا ہے۔

کامٹ کہتا ہے کہ فلاسفہ نے

“گذشتہ کچھ دنوں سے یہ خیال کرنا شروع کردیا ہے کہ انھوں نے ایک خاص لطافت کے ساتھ دو قسم کے مشاہدوں میں امتیاز کیا ہے، جو مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک خارجی مشاہدہ ہے، اور ایک داخلی۔ داخلی مشاہدہ محض مظاہر کیلئے استعمال کیا جاتا ہے.... میں یہاں صرف ایک ایسی علت بتانا چاہتا ہوں جس کی بنا پر وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہوجائیگی کہ ذہن کا یہ مفروضہ بلاواسطہ تعمق محض دھوکہ ہے.... فی الحقیقت یہ بات بالکل ظاہر ہے، کہ ذہن انسانی سوائے اپنی خاص حالتوں کے، اور سب چیزوں کا براہ راست مشاہدہ کرسکتا ہے۔ کیونکہ ان کا مشاہدہ کون کریگا؟ یہ خیال ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے انسان اپنا مشاہدہ ان جذبات کے متعلق کرتا ہو۔ جو اس کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ ازروے تشریح جذبے اور مشاہدے کے آلات مختلف ہیں۔ اگرچہ ہم سب نے اپنے

اوپر اس قسم کے مشاہدے کئے ہیں، مگر ان کے اندر کچھ بہت زیادہ حکمی قیمت نہیں ہو سکتی۔ اور جذبات کے جاننے کا بہترین طریقہ ہمیشہ یہی ہوگا کہ ان کا خارج سے مطالعہ کیا جائے کیونکہ جذبہ کی ہر قوی حالت . . . لازمی طور پر مشاہدہ کی حالت کے منافی ہوتی ہے۔ لیکن عقلی مظاہر کے اس وقت مطالعہ کرنے کے متعلق جب کہ یہ واقعاً موجود ہوتے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ یہ قطعاً ناممکن ہے۔ نفسیاتی اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتا جن میں سے ایک استدلال کرے اور ایک اس کا مشاہدہ کرے۔ کیونکہ اس صورت میں مشاہدہ کرنے والا اور وہ عضو جس کا مشاہدہ ہوتا ہے، ایک ہی ہوتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ مشاہدہ کیونکر ہو سکتا ہے لہذا یہ نام نہاد نفسی طریقہ عضویاتی اعتبار سے بالکل بے کار ہے۔ ایک طرف تو وہ تم کو اس کی نصیحت کرتے ہیں، کہ جہانتک ممکن ہو ہر خارجی حس خصوصاً ہر ذہنی شغل سے اپنے کو علیحدہ رکھو، کیونکہ اگر تم خفیف سے حساب میں بھی مشغول ہو جاؤ گے، تو داخلی مشاہدہ نہ ہو سکیگا۔ دوسری طرف انتہائی کوشش کے بعد اس ذہنی نیند تک پہنچ جاؤ، تو تم کو ان اعمال پر غور کرنا چاہیئے جو تمھارے ذہن کے اندر ہو رہے ہیں، حالانکہ اس میں کچھ نہیں ہو رہا ہے۔ بلاشبہ ایک دن ایسا آئیگا جب ہماری اولاد اس قسم کے دعاوی کا مذاق اڑایا کریگی۔ اس عمل کے نتائج بالکل ایسے ہی ہیں جیسی کہ اس کے اصول سے توقع ہو سکتی تھی۔ کیونکہ ان ہزار سال میں جب سے کہ مابعد الطبیعیاتی مطالعہ نفس میں مصروف ہیں، اب تک ان میں ایک قابل فہم اور مسلم الثبوت دعوے کے متعلق بھی اتفاق نہیں ہوا ہے''؟

کامٹ کو انگریزی تجربی نفسیات کا تو کم، اور جرمن تجربی نفسیات کا غالباً مطلقاً علم نہ تھا۔ اس تحریر کے وقت غالباً اس کے ذہن میں مدرسی زمانہ کے نتائج تھے مثلاً داخلی فعلیت، استعدادیں، ایغو اختیار وغیرہ جان مل اسکا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے؛

"ایم کامٹ کے ذہن میں شاید یہ بات ہو کہ کسی واقعہ کا حافظہ کیوں اسطے

سے مطالعہ اس کے ادراک کے وقت نہیں بلکہ اس سے ایک لمحہ بعد ہو سکتا ہے۔ اور درحقیقت یہی طریقہ ہے، جس سے عموماً ذہنی واقعات کے متعلق ہمارا بہترین علم حاصل ہوا ہے، جو کچھ ہم کر رہے تھے اس پر ہم اسوقت غور کرتے ہیں، جب وہ کام ہو چکتا ہے، اور اس کا ارتسام ہمارے حافظہ میں تازہ ہوتا ہے۔ ان دو طریقوں ہی میں سے کسی ایک سے ہم کو جو کچھ ہمارے ذہن میں گذرتا ہے، اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے، جس کے متعلق کسی کو انکار نہیں ہے۔ ایم کامٹ مشکل سے اس امر کا مدعی ہو گا، کہ ہم کو خود اپنے ذہنی اعمال کا علم نہیں ہوتا۔ یا تو ہم کو اپنے مشاہدات و استدلالات کا اسی وقت علم ہو جاتا ہے، یا ایک لمحہ کے بعد حافظے کے ذریعہ سے ہم اس کو یاد کرتے ہیں۔ بہر حال ہم کو ان کا علم براہ راست ہوتا ہے، (اور ایسی باتوں کی طرح سے جو خواب خرامی کی حالت میں ہوتی ہیں) محض نتائج کی ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ یہ سادہ واقعہ ایم کامٹ کے کل استدلال کو تباہ کردیتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے اس کا ہم براہِ راست مشاہدہ کر سکتے ہیں"؛

اب حقیقت کونسے بیان میں ہے۔ مل سے جو ہم نے اقتباس کیا ہے اس سے اس میں شک نہیں کہ عملی حقیقت نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جو مصنف ہمارے شعوری حالت کے داخلی فہم سے صداقت مطلق منسوب کرتے ہیں، انھیں بھی اس کا اس مشاہدے اور حافظہ کے خطا کہا جانے کے امکان سے تقابل کرنا پڑتا ہے، جو ہم کو ایک لمحہ بعد ہوتا ہے خود برینٹو سے زیادہ اس فرق کو کسی نے وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے جو ایک احساس کی فوری حس، اور کسی بعد کے فکری فعل سے اس کا ادراک کرنے میں ہوتا ہے۔ لیکن ان طریقوں میں کس پر نفسیاتی کو اعتماد کرنا چاہیئے۔ اگر افکار واحساسات کا ذاتی ہونا کافی ہوتا تو گہوارے میں پڑے ہوئے بچے بھی نفسیاتی اور ناقابل خطا ہوتے۔ لیکن نفسیاتی کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ اس کی ذہنی حالتیں بالکل صحیح ہوں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے، کہ ان کو بیان بھی

کر سکے ان کے متعلق لکھ بھی سکے۔ ان کا نام بھی رکھ سکے، ان کا اصطفاف بھی کر سکے۔ ان کا مقابلہ بھی کر سکے۔ اور دوسری اشیا کے ساتھ ان کے علائق کا بھی پتہ لگا سکے۔ جب یہ زندہ ہوتی ہیں یہ خود اپنی مالک ہوتی ہیں۔ صرف ان کے مرنے اور گذر جانے کے بعد ایسا ہوتا ہے، کہ وہ اُس کی شکار ہوتی ہیں۔ اور جس طرح سے اشیا کے نام لینے، ان کا اصطفاف کرنے، ان کے جاننے میں عموماً ہم سے سخت غلطیاں ہوتی ہیں تو یہاں بھی کیوں نہ ہونگی۔ کامٹ اس واقعہ پر زور دیتے ہیں بالکل حق بجانب ہے کہ جس احساس کا نام لیا جاتا ہے، جس شے کے متعلق علم لگایا جاتا ہے یا جس کا ادراک ہوتا ہے، وہ تو گذر چکا ہوگا۔ کوئی ذہنی حالت اپنی موجودگی کے وقت خود اپنا معروض نہیں بن سکتی۔ اس کا معروض ہمیشہ کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسی مثالیں بھی ہوتی ہیں، جن میں ہم اپنے موجودہ احساسات کا نام بتلاتے ہیں، اور اسی طرح سے ہم کو ایک ہی داخلی حالت کا ایک ہی وقت میں تجربہ بھی ہوتا ہے، اور ہم اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ مجھے تکان محسوس ہو رہا ہے، مجھے غصہ آ رہا ہے وغیرہ۔ مگر یہ مغالطہ آمیز ہیں۔ اور تھوڑی سی توجہ انکو بےنقاب کر دے گی۔ جب میں کہتا ہوں کہ مجھے تکان کا احساس ہو رہا ہے، تو میری موجودہ شعوری حالت براہ راست تکان کی نہیں ہوتی، اور نہ جس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے غصہ آ رہا ہے، میری حالت براہ راست غصہ کی ہوتی ہے۔ یہ حالت یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ مجھے تکان کا احساس ہو رہا ہے، یا یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ "مجھے غصہ آ رہا ہے"۔ یہ بالکل مختلف شے ہے اس قدر مختلف کہ براہ راست جو تکان اور غصہ ان میں شامل ہوتا ہے، اس میں اور اس تکان اور غصہ میں جو ایک لمحہ پہلے مجھے محسوس ہو رہا تھا بہت تغیرات ہو چکے ہیں۔ ان کے نام لینے کے فعل نے ایک لمحہ کے لئے ان کی شدت کو کم کر دیا ہے

جس بنیاد پر تالی فیصلہ ناقابل خطا کہا جا سکتا ہے، وہ صرف تجربی بنیاد ہے۔ اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ اس نے اب تک ہم کو دھوکہ نہیں دیا ہے،

تو ہم اس پر اپنے اعتماد کو جاری رکھ سکتے ہیں ہرسوہر واقعاً یہی استدلال کرتا ہے ؛

”وہ کہتا ہے کہ ہمارے حواس کے مغالطوں نے ہمارے خارجی عالم کے یقین کو کمزور کر دیا ہے۔ مگر داخلی مشاہدے کے متعلق ہمارا یقین بدستور ہے۔ کیونکہ ایک عمل فکر یا عمل احساس کی حقیقت کے متعلق ہم نے خود کو کبھی برسر خطا نہیں پایا ہے۔ جب ہم کو شک یا غصہ ہوتا ہے، اس وقت غلطی سے ہم کبھی یہ خیال نہیں کرتے کہ یہ حالتیں درحقیقت ہمارے شعور کا جز نہیں ہیں“ ؛

اگر یہاں مقدمات صحیح ہوں تو استدلال صحیح ہوگا۔ مگر مجھے اندیشہ یہ ہے کہ مقدمات کو صحیح تسلیم نہ کیا جائیگا۔ اس قسم کی شدید حالتوں کے متعلق جیسی کہ شک اور غصہ کی ہیں ممکن ہے ہم سے غلطی ہوتی ہو، مگر کمزور احساسات اور احساسات کے باہم تعلقات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہم سے ان کا نام بتانے اور اصطفاف کرنے کو کہا جاتا ہے تو ہم سے اکثر غلطی ہوتی ہے، اور مبتلائے شک رہتے ہیں۔ جس وقت وہ نہایت سرعت کے ساتھ گذرتے ہیں، اس وقت کس کو ان کی صحیح ترتیب کا یقین ہو سکتا ہے۔ کرسی کے حسی ادراک میں کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ اس کے اتنے حصہ کا آنکھ سے ادراک ہو رہا ہے، اور اتنے حصہ کا ذہن کا سابقہ علم فراہم کر رہا ہے۔ مختلف احساسات کی مقداروں کا کون صحت کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان میں باہم بیحد مشابہت بھی ہو۔ مثلاً ایک شے کا ایک وقت میں تو کمر پر احساس ہوتا ہے، اور ایک وقت میں رخسار پر، کون بتا سکتا ہے، کہ ان میں کونسا احساس زیادہ ممتد ہے۔ کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے، کہ دو دبے ہوئے احساس بالکل یکساں نہیں ہیں۔ جب دونوں کو صرف ایک ہی لمحہ لگا ہو تو کون کہہ سکتا ہے کہ فلاں تھوڑی دیر ہوا اور فلاں زیادہ دیر۔ اکثر افعال کی نسبت کس کو اس کی خبر ہوتی ہے، کہ یہ کس محرک کی بنا پر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی محرک تھا بھی تو اس قسم کے پیچیدہ احساس کے جیسا کہ غصہ ہے، کون علحدہ علحدہ اجزا بیان کر سکتا ہے

اور بغیر غور کئے ہوئے کون بتا سکتا ہے، کہ اوراک فاصلہ ذہن کی مرکب حالت ہے یا سادہ۔ اگر ہم تامل کے ذریعہ سے اس امر کا قطعی طور پر فیصلہ کر سکیں، کہ جو شے ہم کو مفرد احساس معلوم ہوتی ہے، وہ درحقیقت مفرد احساس ہے، اور مرکب نہیں ہے تو ذہنی مادے کی کل بحث کا خاتمہ ہو جائے۔

مسٹر سلے نے اپنی کتاب مغالطات میں ایک باب مغالطات تامل پر بھی لکھا ہے، جس سے ہم یہاں اقتباس کر سکتے تھے۔ مگر چونکہ اس کتاب کا باقی حصہ گویا کہ ان مثالوں کا مجموعہ ہوگا، جو اس دشواری کو ظاہر کرتی ہیں، جو براہ راست تامل کے ذریعہ سے یہ معلوم کرنے میں پیش آتی ہے، کہ ہمارے احساسات اور ان کے علائق کیا ہیں۔ اس لئے ہم ان تفصیلات کا پہلے سے کوئی تذکرہ نہیں کرنا چاہتے، جو آئندہ مذکور ہونگی، بلکہ صرف اپنے عام نتیجہ کو بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، کہ "تامل دشوار ہے۔ اس میں غلطیوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس میں وہی دشواری پیش آتی ہے جو ہر قسم کے مشاہدوں میں پیش آتی ہے۔ کوئی شے ہمارے سامنے ہوتی ہے، ہم اس امر کے معلوم کرنے کی بہترین کوشش کرتے ہیں، کہ یہ کیا ہے مگر باوجود حقیقی کوشش کے ممکن ہے کہ ہم گمراہ ہو جائیں، اور ایسا کچھ بیان کر دیں جس کا کسی اور شے پر زیادہ اطلاق ہو سکے۔ اس کی صرف اس طرح سے بچت ہو سکتی ہے کہ شے زیر بحث کے متعلق ہمارا مزید علم گذشتہ علم سے متحد ہو جائے۔ بعد کے خیالات شروع کے خیالات کی تائید کریں۔ یہانتک کہ آخرکار ایک باقاعدہ نظام کی سی ہمنوائی پیدا ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس قسم کے نظام کی سی باقاعدگی بہترین ضمانت ہے، جو نفسیاتی کسی خاص مشاہدے کی صحت کیلئے لاسکتا ہے، اس قسم کے نظام تک تا بہ امکان ہم کو پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے"۔

نفسیات کے انگریز مصنفین اور جرمنی میں ہربارٹ کے گروہ نے زیادہ تر اُس قسم کے نتائج پر اکتفا کیا ہے، جو مختلف لوگوں کو انفرادی تامل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ دکھایا ہے کہ ان سے کیسا نظریہ مرتب ہوتا ہے۔ اس ذیل میں لاک، ہیوم ریڈ ہارٹلی، اسٹوارٹ، براؤن، جیمس مل، اور جان اسٹوارٹ

کی تصانیف ہمیشہ مستند خیال کی جائینگی۔ اور پروفیسر ہین کی تصانیف میں جو کچھ کہ یہ طریقہ بجائے خود کر سکتا ہے، اس پر لفظ آخری ملتا ہے۔ (جو ہمارے علم کی جوانی کی آخری یادگار ہے، جو ہنوز غیر اصطلاحی اور لویزیر کی کیمیا یا خوردہ بین کی ایجاد سے پہلے تشریح کی طرح (عام فہم ہے)۔

اختیاری طریقہ مگر نفسیات اب نسبتاً سادہ حالت میں آرہی ہے۔ چند سال کے عرصہ میں گویا ایک خوردبینی نفسیات عالم وجود میں آگئی ہے، جو اختیاری طریقوں کے مطابق جاری ہے۔ اگرچہ تاملی معطیات کی پھر بھی ضرورت رہتی ہے، لیکن بڑے پیمانہ پر عمل کرلنے، اور اعدادی طریقوں سے کام لینے سے ان کے عدم تیقن کو خارج کر دیتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ طریقہ غایت درجہ صبر آزما ہے۔ اور ایسے ملک میں جس کے باشندے اکتا سکتے ہوں اس کا عالم وجود میں آنا مشکل تھا۔ مگر اس قسم کے جرمن علماء، جیسے کہ ویبر فشنر ویرارٹ، ونٹ وغیرہ ہیں ظاہر ہے کیا اکتا سکتے ہیں۔ ان کی کامیابی سے نوجوان اختیاری نفسیاتیوں کی پوری فوج میدان میں اتر آئی ہے، جو ذہنی زندگی کے عناصر کے دریافت کرلنے پر تلی ہوئی ہے۔ نتائج کو ان انبار سے نکالتی ہے، جن کے اندر یہ ملے جلے ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے ان کو کمی پیمانوں میں تحویل کرتی ہے۔ جب سادہ طریقہ تحقیق سے جو کچھ منکشف ہونا تھا، وہ منکشف ہو چکا، تو صبر آزما طریقہ کام میں لایا گیا۔ ذہن کو آخر کار باقاعدہ محاصرے کے سامنے ہتھیار ڈالنے پڑینگے، جن میں وہ قوتیں ہیں جنھوں نے اس کا محاصرہ کر رکھا ہے۔ ان کی شب و روز کی خفیف کامیابیاں آخر کار اس کی آخری شکست میں جمع ہو جائینگی۔ ان نئے منشوری شاقولی اور وقت پیمائی فلاسفہ میں وہ ادبیت تو نہیں ہے، جو متقدمین میں تھی، کیونکہ یہ لوگ کام سے کام رکھتے ہیں، نمائش سے نہیں۔ جو بات تامل و مراقبہ اور فضیلت کے اس تفوق سے حاصل ہوتی تھی، جس کے متعلق بسمرو کہتا ہے کہ اس سے انسان کو فطرت کے متعلق بہترین بصیرت حاصل ہوتی ہے، اس کو ان کی ناک جہاں تک ان کے عزم و استقلال اور ان کا انتہا درجہ کا کائیاں پن

ایک نہ ایک دن کر دکھائیگا"

ایسے شخص کے لئے جو اختباری طرق سے ناواقف ہو، اور اس نے ان کے استعمال کی مثالیں نہ دیکھی ہوں ان کی کوئی عام تشریح مفید نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم اس کوشش میں تضییع الفاظ نہ کرینگے۔ اختبار کے اصل میدان اب تک حسب ذیل رہے ہیں۔ (۱) شعوری حالتوں کا جسمانی حالتوں سے تعلق قائم کرنا، جن میں کل دماغی عضویات، حال کی خصوصیات آلات حس اور وہ جدید فن داخل ہے، جس کو نفسی طبیعیات کہتے ہیں اور جس میں حس اور تہیج خارجی کے قوانین تلازم کا مطالعہ کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے یہ تہیج ہوتی ہیں (۲) اور ادراکات مکانی کی انکے حسی عناصر میں تحلیل (۳) سادہ ترین اعمال ذہنی کی مدت کی پیمائش (۴) حسی تجربوں اور ان کے زمانی و مکانی وقفو کی یاد اور اعادہ کی صحت (۵) وہ طریقہ جس کے مطابق ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں یعنی ایک دوسرے کا اعادہ کرتی ہیں، ایک دوسرے کے اعادہ کو روکتی ہیں وغیرہ۔ (۶) واقعات کی وہ تعداد جس کا شعور کو ایک وقت میں وقوف ہو سکتا ہے (۷) مسک اور ذہول کے اساسی قوانین۔ یہ بات بھی ضرور بتلا دینی چاہیے کہ ان میدانوں میں سے بعض میں ان مساعی کے مقابلہ میں جو ان پر صرف ہوئی ہیں بہت کم نظری ثمرات مرتب ہوئے ہیں۔ مگر حقائق تو حقائق ہی ہیں۔ اگر ہم کو ان کی کافی تعداد ملجائے تو یہ لازماً متحد ہو جائینگی۔ ہر سال نئی زمین کو زیر کاشت لایا جائیگا۔ اور نظری نتائج میں اضافہ ہوگا۔ فی الحال اختیاری طریقہ نے جس حد تک کہ یہ محض اس کام کا ذخیرہ ہے جو اب تک ہو چکا ہے ہمارے علم کی شکل کو بالکل بدلدیا ہے۔

تقابلی طریقہ

تقابلی طریقہ تاملی و اختباری طریقوں کا تتمہ ہے۔ اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ معمولی تاملی نفسیات کو مسلم مانتا ہے لیکن جن حالتوں میں تاملی نفسیات کی عام خصوصیات کی اصل اور ان کی باہمی متابعت سے بحث ہوتی ہے، وہاں مظہر زیر بحث کا تمام ممکنہ تغیرات و ترکیبات میں پتہ لگانا نہایت اہم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حیوانات کی جبلتوں

کی تحقیق کی جاتی ہے، کہ اس سے ہماری جبلتوں پر روشنی پڑتی ہے اور شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی استدلالی قوتوں، وحشیوں بچوں پاگلوں مخبوط الحواسوں بہروں اندھوں مجرموں، اور عجیب خصوصیات رکھنے والے آدمیوں کے اذہان کا مطالعہ کیا جاتا ہے تاکہ ان کی مدد سے خود ہماری ذہنی زندگی کے کسی شعبے پر روشنی پڑ سکے۔ علوم حکمیہ اخلاقی و سیاسی معاہد اور زبانوں کی تاریخ کا ذہنی نتائج ہونے کی حیثیت سے اسی غرض کے لئے مطالعہ کیا جاتا ہے مسٹر ڈارون اور مسٹر گیلٹن نے اسی غرض کیلئے سوالات گشتیوں کی صورت میں ان لوگوں کے نام شائع کئے ہیں، جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ جواب دے سکیں گے۔ یہ دستور پھیل گیا ہے، اور ہمارے لئے یہ مفید ہوگا، اگر آئندہ پشت کے لوگ اس قسم کی گشتیوں کو لاطائل بکواس خیال نہ کرنے لگیں۔ فی الحال معلومات میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اور نتائج برآمد ہوتے جاتے ہیں۔ تقابلی طریقہ میں غلطی کے بہت اندیشے ہیں۔ جانوروں وحشیوں اور بچوں کی نفسی حالت کی ترجمانی بالکل قیاسی تکوں کے مساوی ہوتی ہے۔ اس میں محقق کی شخصی مساوات کا عموماً کوئی قاعدہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک وحشی کی حرکات سے مشاہدہ کرنے والا، غیر معمولی طور پر چونک پڑے، تو اس کے متعلق کہہ دیا جائے گا، کہ اس کے اندر کوئی اخلاقی یا مذہبی احساس نہیں ہے۔ اگر بچہ اپنی نسبت غائب میں کلام کرتا ہو، تو اس کے متعلق یہ فرض کر لیا جائیگا، کہ اس کو کوئی شعور ذات ہے ہی نہیں۔ پہلے سے قواعد بیان نہیں کئے جا سکتے۔ تقابلی مشاہدات کے قطعی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ یہ کسی پہلے سے موجود مفروضہ کی جانچ کے لئے استعمال کئے جائیں۔ پس اس حالت میں یہی ضروری ہے کہ جس قدر فراست تم میں ہو استعمال کرو، اور جس قدر صفائی و راستبازی سے ممکن ہو کام لو۔

نفسیات میں غلطی کے امکانات

پہلا امکان تو زبان کے گمراہ کن اثر کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے۔ زبان دراصل ان لوگوں میں عالم وجود میں آئی تھی جو نفسیاتی نہ تھے۔ اور اس زمانہ میں اکثر آدمی تقریباً محض خارجی اشیا کے اسماء سے کام لیتے ہیں۔ ہمارے زندگی کے بڑے جذبات غصہ محبت

خوف نفرت امید اور ہماری ذہنی فعلیت کی نہایت فہمیدہ نفسیات مثلاً یاد رکھنا امید کرنا جاننا خواب دیکھنا جمالیاتی احساس کی وسیع ترین اقسام کے مثلاً خوشی، افسوس لذت صرف یہی اس قسم کے واقعات ہیں، جن کے لئے زبان میں خاص الفاظ ہیں یہ سچ ہے کہ حس کی ابتدائی کیفیات مثلاً چمک بلند سرخ نیلا گرم سرد ذہنی اور خارجی دونوں معنی میں استعمال ہو سکتے ہیں۔ یہ خارجی اوصاف کے لئے بھی ہیں، اور ان احساسات کے لئے بھی ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اصلی مفہوم خارجی ہی ہے۔ آج تک ہم کو بہت سی حسوں کو ان چیزوں کے نام سے ظاہر کرنا پڑتا ہے، جن سے یہ اکثر ہوتی ہیں۔ نارنجی رنگ بنفشے کے پھولوں کی خوشبو، پنیر کا سا ذائقہ، گرج کی سی آواز، آگ جیسی چُستی وغیرہ میرے مدعا کو ظاہر کردینگے۔ تجربی مصنفین کو ایسے مغالطوں پر زور دینے کا بہت شوق ہوتا ہے، جن میں ذہن زبان کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں، جب کبھی کسی خاص مجموعہ مظاہر کے ظاہر کرنے کے لئے لفظ بناتے ہیں تو ہمارے مظاہر سے ماوراء کسی سکونی شئے کے فرض کر لینے کا امکان ہوتا ہے، جس کا وہ لفظ نام ہوتا ہے۔ لفظ کے نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے اس کے برعکس غلطی کے مرتکب ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اس وقت ہم یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں، کہ کوئی شئے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم ان مظاہر کو نظر انداز کر لیتے ہیں جن کا وجود ہم سب کے نزدیک مسلم ہوتا اگر ہم ان کو زبان میں عموماً تسلیم کرتے یا سنتے۔ بے نام کی شے پر توجہ کا مرکوز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر علمائے نفسیات کی تشریح تصانیف میں ایک قسم کا خالی پن پیدا ہو گیا ہے ''

مگر خالی پن سے بھی بدتر عیب نفسیات کے معمولی زبان پر مبنی ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ ہم اپنے خیال کا نام اس کے معروضات سے رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم سب کے سب یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جیسے معروضات ہیں ویسا ہی خیال ہوگا۔ چند علیحدہ علیحدہ چیزوں کا خیال کرکے ممیز ٹکڑوں یا تصورات ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ ایک مجرد یا کلی معروض صرف ایک مجرد و کلی تصور ہی ہو سکتا ہے۔ جس طرح ہر معروض آتا جاتا ہے، فراموش ہو سکتا

ہے، اور پھر اس کا خیال کیا جا سکتا ہے، اس لئے اس کے خیال میں بھی ایسی آزادی، عینیت اور حرکت ہوتی ہے۔ معروض متوالی کو خیال متوالی سمجھ لیا جاتا ہے اور پیچیدگی ہموجودیت اور تسلسل کے دراکات کو ادراکات کی پیچیدگی ہموجودیت اور تسلسل پر مبنی سمجھ لیا جاتا ہے۔ ذہنی چشمہ کی مسلسل روانی کو قربان کر دیا جاتا ہے، اور اس کی جگہ سالمائیت یا روڑوں سے تعمیر کرنے کی تجویز کا وعظ کیا جاتا ہے، جس کی موجودگی کے لئے کوئی تائی وجہ پیش نہیں کی جا سکتی اور جس سے ہر قسم کی دشواریاں اور تناقض پیدا ہوتے ہیں، جو متعلم کے ذہن کے لئے ورنہ پریشانی ہوتے ہیں؛

اس کے معنی یہ ہیں، کہ ہم اس تمام انگریزی نفسیات کو جو لاک اور ہیوم سے ماخوذ ہے، اور اس تمام جرمن نفسیات کو جو ہربارٹ سے ماخوذ ہے، جس حد تک یہ دونوں تصورات کو، ایسی منفرد ذہنی وحدتیں کہتے ہیں، جو آتی جاتی ہیں، ناقص ٹھہراتے ہیں۔ امثلہ سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی فی الحال ہماری نفسیاتی نظر اور خرابیوں سے خراب ہو رہی ہے؛

نفسیاتی کا مغالطہ نفسیاتی کے لئے اس ذہنی واقعہ کے متعلق جس کی نسبت وہ بیان دیتا ہے سب سے بڑا پھندا خود اس کا نقطۂ نظر ہوتا ہے۔ اس کو آئندہ چلکر میں نفسیاتی کا مغالطہ کہونگا۔ یہاں بھی کچھ خرابی زبان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ نفسیاتی جیسا کہ ہم (صفحہ ۱۸۳) پر بیان کر چکے ہیں اس ذہنی حالت سے جس کے متعلق وہ گفتگو کرتا ہے، باہر ہوتا ہے یہ اور اس کا معروض دونوں اس کے لئے معروض ہوتے ہیں اب جب یہ وقوفی حالت ہوتی ہے (ادراک خیال، تعقل وغیرہ) تو معمولاً اس کے پاس اس کے موسوم کرنے کا سوائے اس کے کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ یہ فلاں شئے کا خیال ادراک وغیرہ ہے۔ اس دوران میں وہ اسی معروض کو اپنے طریق پر جانتا ہے، اور نہایت آسانی سے یہ فرض کرنے لگتا ہے، کہ اس کا خیال بھی اس کو اسی طرح جانتا ہے، جس طرح سے کہ میں جانتا ہوں۔ حالانکہ اکثر یہ بات حقیقت سے بہت دور ہوتی ہے۔ ہماری

سائنس میں اس کی وجہ بہت سی نہایت چھوٹی پیچیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوگئی ہیں۔ احضاری و استحضاری ادراک کا نام نہاد سوال، یعنی آیا ایسا معروض ذہن کے سامنے ہوتا ہے، جو اپنا، اپنی چھوٹی تمثال سے خیال کرتا ہے، یا براہ راست اور بغیر کسی تمثال کے خیال کرتا ہے۔ اسمیت و تعقلیت کا سوال یعنی یہ سوال جب ذہن کے سامنے انتہا کا ایک عام تعقل ہوتا ہے، تو یہ کس صورت میں ذہن کے سامنے ہوتی ہیں۔ یہ سوالات اگر نفسیاتی کے مغالطہ کو خارج کر دیا جائے تو کچھ دشوار نہیں ہے۔ (انشا اللہ باب ۱۲ میں ہم اسکو ثابت کرینگے)۔

نفسیاتی کے مغالطہ کی دوسری قسم یہ مفروضہ ہے کہ جس ذہنی حالت کا مطالعہ کیا جا رہا ہے، اس کو خود اپنا اسی طرح شعور ہونا چاہیئے جس طرح نفسیاتی کو اس کا شعور ہوتا ہے۔ ذہنی حالت کو خود اپنا صرف داخل سے وقوف ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے مافیہ پر قابض ہوتی ہے، اور اس کے علاوہ اور کسی شے سے اسکو تعلق نہیں ہوتا۔ برخلاف اسکے نفسیاتی اس سے باہر سے واقف ہوتا ہے اور اسکو اسکے ہر شے سے تعلقات معلوم ہوتے ہیں خیال صرف اپنے معروض کو دیکھتا ہے نفسیاتی خیال کے معروضات کو بھی دیکھتا ہے خود خیال کو بھی اور ممکن ہے باقی کل دنیا کو بھی دیکھے۔ لہذا ہمیں ایک نفسیاتی کے نقطہ نظر سے ذہنی حالت پر بحث کرتے ہوئے بہت ہوشیاری سے کام لینا چاہیئے۔ اور اس میں ایسی چیزوں کو داخل نہ کرنا چاہیئے، جو صرف ہمارے لئے موجود ہوتے ہیں۔ ہم کو کسی شے کے شعور کو خود شعور نہ بنا دینا چاہیئے۔ اور اس کے خارجی اور طبیعی علائق کو دیگر واقعات عالم کے ساتھ ان معروضات میں داخل نہ کرنا چاہیئے، جن کا اس کو وقوف ہوتا ہے اگرچہ نقادہ نظر کا یہ خلط بہت معمولی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں شک نہیں کہ یہ بھی ایسا پھندا ہے، جس میں پھنسنے سے کوئی نفسیاتی ہمیشہ بچا نہیں رہا ہے، اور بعض گروہوں کی تو لے دیکر کل یہی کائنات ہوتی ہے۔ اس کے لطیف گمراہ کن اثر سے خود کو جتنا بھی محفوظ رکھا جائے کم ہے۔

خلاصہ اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ نفسیات یہ فرض کرتی ہے، کہ افکار و خیالات بتدریج ہوتے ہیں۔ اور یہ ایسے عالم میں

معروضات سے واقف ہوتے ہیں جن سے نفسیاتی کبھی واقف ہوتا ہے۔ یہ افکار موضوعی معطیات ہیں جن سے کہ وہ بحث کرتا ہے، اور ان کے علاوہ وہ انکے ان تعلقات سے بحث کرتا ہے جو انکو اپنے معروضات کے ساتھ دماغ کے ساتھ اور باقی عالم کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یہ علم النفس کا موضوع بحث ہیں۔ اس کے طریقے حسب ذیل ہیں۔ تامل، اختیار، و مقابلہ۔ لیکن ہماری ذہنی حالتوں کے متعلق تامل یقینی و قطعی رہبر نہیں ہے۔ نفسیاتی الفاظ و لغات کی کمی خصوصاً بعض حالتوں کے نظر انداز کر دینے کا موجب ہوتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر بعض پر اس طرح سے بحث کی جاتی ہے کہ گویا وہ خود سے اور اپنے معروضات دونوں سے واقف ہوتی ہیں، جو ایک خوف ناک مغالطہ ہے۔

* * *

(۸)

باب

ذہن کا تعلق دیگر اشیا کے ساتھ

چونکہ نفسیات کے لئے ذہن ایسے عالم کی شے ہے جس میں اور اشیاء بھی ہیں، اس لئے اُن اشیائے سے جو اسکو تعلق ہے، اس کا بھی مطالعہ کرنا چاہیئے۔ سب سے پہلے دیکھنا چاہیئے، کہ اس کو زمانی علائق کے ساتھ کیا تعلق ہے؟

زمانی علائق اذہان سے جس طرح ہم واقف ہیں، وہ عارضی وجود ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ آیا میرے ذہن کا میرے جسم کی پیدائش سے پہلے وجود تھا یا اس کے فنا ہونے کے بعد اس کا وجود باقی رہیگا؟ یہ ایسے مسائل ہیں، جن کا تصفیہ حکمی واقعات سے نہیں، بلکہ عام فلسفہ یا دینیات سے ہو سکتا ہے۔ میں نام نہاد روحانیت کے واقعات کو نظر انداز کرتا ہوں، کیونکہ ہنوز یہ تصفیہ طلب ہیں۔ علم طبیعی کی حیثیت سے نفسیات اپنے آپ کو موجودہ زندگی تک محدود رکھتی ہے، جس میں ہر ذہن ایک جسم کے ساتھ وابستہ نظر آتا ہے، جس کے واسطہ سے اسکے مظاہر عالم وجود میں آلتے ہیں۔ پس موجودہ عالم میں اذہان ایک دوسرے سے پہلے ایک دوسرے کے بعد اور ایک دوسرے

کے ساتھ ایک مشترک ظرف یعنی زمانہ میں ہوتے ہیں زمانہ سے ان کو بہ حیثیت مجموعی کیا تعلق ہے، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ زمانہ میں انفرادی شعور کی جو زندگی ہے، اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وقفات ہوتے رہتے ہیں۔ اسلئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے؟

کیا ہم کبھی قطعاً بے شعور ہو سکتے ہیں؟

اس سوال کا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے۔ نیند، غشی، غفلت صرع اور دوسری بیہوشی کی حالتیں ہم پر طاری ہوتی ہیں اور بڑے وقفات لے لیتی ہیں مگر ان کے باوجود ہم ایک شخص کی ذہنی تاریخ کو ایک ہی کہتے ہیں۔ اور اگر ایک مرتبہ خلل پڑنے کو تسلیم کر لیا جائے، تو کیا یہ ممکن نہیں ہے، کہ یہ وہاں بھی موجود ہوتی ہو، جہاں کہ ہم کو اس کا شبہ نہیں ہوتا۔ اور شاید لطیف شکل میں مسلسل رہتی ہو؟

ایسا ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ موضوع کو اس کا علم نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایتھر دیکر ہم پر جراحی عمل کیا جاتا ہے، اور ہم کو شبہ تک نہیں ہوتا کہ ہمارے شعور میں کوئی وقفہ واقع ہوا ہے۔ وریدے اس کے دونوں سرے نہایت صفائی کے ساتھ جڑ جاتے ہیں۔ صرف زخم دیکھ کر ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ایسے زمانہ میں بھی زندہ رہتے ہیں، جو ہمارے فوری شعور کے لئے موجود نہ تھا۔ نیند میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں خیال ہوتا ہے کہ سوئے نہیں، اور ہم کو صرف گھڑی دیکھ کر اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ ہمارا خیال غلط ہے پس ممکن ہے، کہ ہم خارجی اور حقیقی زمانہ میں زندہ ہوں ایسے زمانہ میں جس کو وہ نفسیاتی جانتا ہے، جو ہمارا مطالعہ کر رہا ہے اور ہم کو خود اس کا احساس نہو، اور نہ ہم اس کا کسی خارجی علامت سے استنباط کر سکتے ہوں۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کب ہوتا ہے۔ کیا شعور فی الحقیقت غیر مسلسل ہے۔ اور اس میں نفسیاتی کے نقطۂ نظر سے مسلسل وقفات ہوتے رہتے ہیں، اور پھر اس کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، اور کیا یہ خود کو ایسے مغالطہ سے مسلسل معلوم ہوتا ہے، جو حیاتی چکر کے مغالطہ کے مماثل ہے۔ کیا یہ اکثر اوقات خارجی طور پر اسی قدر مسلسل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ داخلی طور پر معلوم

ہوتا ہے ؛

یہ اقرار کرنا پڑتا ہے، کہ ہم اس سوال کا کوئی قطعی جواب نہیں دے سکتے۔ اتباع ڈیکارٹ جن کا یہ خیال ہے، کہ روح کا اصل اساس فکر ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کو اولیٰ طور پر حل کر سکتے ہیں، اور غیر محسوس وقفات کی یا تو ہمارے معمولی حافظہ کے عارضی بطلانات سے، یا شعور کے کم از کم ہو جانے سے توجیہہ کر سکتے ہیں جس حالت میں اس کو صرف موجود ہونیکا احساس ہوتا ہے، اور ذہن پر کوئی ایسی بات منقوش نہیں ہوتی جسکا بعد میں احیا ہو سکے۔ تاہم اگر کوئی شخص روح اور اسکی اصل کے متعلق یقین نہ رکھتا ہو، تو وہ ظاہر کو حقیقت سمجھ سکتا ہے! اور یہ تسلیم کر سکتا ہے جسم اور نفس دونوں محو خواب ہو جاتے ہیں

اس آخری نظریہ کا سب سے نمایاں حامی لاک تھا۔ اور جن صفحات میں وہ ڈیکارٹیوں کے اس یقین کی تردید کرتا ہے، وہ اس کے دلچسپ ترین ہیں۔ "اونگھ کا ہر ایک جھوکہ ان لوگوں کے نظریہ کی تردید کرتا ہے، جو اس بات کی تعلیم دیتے ہیں کہ ان کی روح ہر وقت مصروف رہتی ہے" اس کو یہ بات باور نہیں آتی کہ انسان بہت آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں۔ ایم جیوفرے اور سر ولیم ہیملٹن اسی طرح تجربی طور پر اعتراض کرتے ہوئے مخالف نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ اس کی وہ مختصراً مندرجہ ذیل وجوہ بیان کرتے ہیں ؛

"خواب خرامی میں خواہ وہ فطری ہو یا پیدا کیجائے اکثر ذہنی فعلیت کا کافی اظہار ہوتا ہے، اور اسکے اندر جو کچھ ہوتا ہے انسان اس کو بالکل بھول جاتا ہے ؛

کتنی ہی غفلت کی نیند کیوں نہ سوتے ہوں جب ہم کو بیدار کیا جاتا ہے، تو ہم خواب دیکھتے ہوئے بیدار ہوتے ہیں۔ معمولی خواب بیدار ہونے کے بعد چند منٹ تک یاد رہتے ہیں۔ اس کے بعد ہم ان کو قطعاً بھول جاتے ہیں ؛

اکثر بے خیالی میں ایسا ہوتا ہے، کہ ہمارے سامنے ایسے حالات و تمثالات آتے ہیں، جو ایک لمحہ کے بعد ہم کو یاد نہیں رہتے ؛

جاگتے وقت عادتی شوروں وغیرہ کے متعلق ہماری بے حسی سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم ایسی چیزوں کی طرف بے توجہ ہو سکتے ہیں، جن کا ہم کو احساس

ہوتا ہے، اسی طرح سے نیند میں کبھی ہم عادی ہو جاتے ہیں۔ اور آواز سردی حس وغیرہ کی اُن حسوں کے باوجود سوتے رہتے ہیں جو ابتدائً ہماری کامل نیند میں حائل ہوتی تھیں۔ ہم ان کی طرف سے نیند میں، کبھی اسی طرح بے توجہ رہنا سیکھ جاتے ہیں، جس کی جاگتے ہوئے ہم کو عادت ہو جاتی ہے۔ محض حسی ارتسامات گہری اور خفیف دونوں طرح کی نیند کی حالت میں یکساں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ فرق بظاہر سوتے ہوئے ذہن کے اس فیصلہ کی بنا پر ہونا چاہئے کہ یہ قابل اعتنا نہیں؛

یہ امتیاز بیماروں کی نرسوں اور چھوٹے بچوں کی ماؤں سے بھی ظاہر ہوتا ہے، جو غیر متعلق شعور میں سوتی رہتی ہیں۔ لیکن مریض یا بچے کی خفیف سے حرکت پر بھی جاگ جاتی ہیں۔ اس آخری واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ آلات حس پر اصوات کا ارتسام ہوتا ہے؛

اکثر اشخاص کو نیند میں وقت کے گذرنے کا بہت اچھا اندازہ ہوتا ہے وہ روزانہ جو وقت مقرر کر لیتے ہیں، ٹھیک اسی وقت اور اسی منٹ پر اٹھ جاتے ہیں بشب کو غیر معمولی طور پر جس وقت کا خیال کر کے سوتے ہیں، اسی وقت بیدار ہو جاتے ہیں۔ وقت کا علم (جو اکثر شعور بیدار کے علم سے بھی زیادہ صحیح ہوتا ہے) اگر اس دوران میں ذہنی فعلیت نہ ہوتی تو کیونکر ممکن ہوتا؛

یہ مشہور وجوہ ہیں اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ ذہن عمل کرتا رہتا ہے اگرچہ انسان بعد میں واقعہ کو بھول جائے۔ چند سال کیا بلکہ چند ماہ ہوئے ہیں کہ اختناق الرحم کی مریضوں اور تنویم کے معمولوں کے حیرت انگیز مشاہدات سے اس موضوع میں اضافہ ہوا ہے۔ ان سے ایسے مقامات پر نہایت ہی ترقی یافتہ شعور کا وجود ثابت ہوتا ہے، جہاں اس کا شبہ بھی نہیں ہوتا تھا۔ ان مشاہدات سے فطرت انسانی پر ایسی حیرت انگیز روشنی پڑتی ہے کہ مجھے ان کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے یہ امر کہ چار مختلف مشاہد ایک ہی نتیجہ پر متفق ہیں، ہمارے نتیجہ کے تسلیم کرنے کے لئے کافی سبب ہو سکتا ہے؛

اختناق الرحم کی بے شعوری

اس بیماری میں جو مبتلا ہوتے ہیں انتہائے شدت

ہیں ان سے اکثر یہ علامت ظاہر ہوتی ہے، کہ جسم کے مختلف حصوں اور مختلف اعضا کی حسیت بدل جاتی ہے۔ عموماً یہ تغیر کبھی حس یا بے حسی کی جانب ہوتا ہے۔ ایک یا دونوں آنکھیں کور ہو جاتی ہیں، یا رنگ کا احساس جاتا رہتا ہے۔ یا نیم کوری (نصف ساحت نظر کی کوری) لاحق ہو جاتی ہے۔ یا ساحت نظر سکڑ جاتا ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ سامعت، ذائقہ جزواً یا کلیتہً مفقود ہو جائیں، اس سے بھی زیادہ نمایاں جلدی بے حسی ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کے جادوگرنیوں کا پتہ چلانے والے جوہر شیطانی کی تلاش کرتے تھے جلد پر ان بے حس قطعات کی موجودگی سے واقف ہو گئے تھے۔ انکی طرف زمانہ حال کی طب کے دقیق طبی امتحانات سے پھر توجہ مبذول ہوئی ہے، یوں تو یہ جسم کے کسی حصے میں ہو سکتے ہیں لیکن ان سے جسم کے ایک رخ کے متاثر ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سر سے لیکر ایڑی تک ایک پہلو متاثر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں متاثر پہلو اور اچھے پہلو میں ایک بین حد فاصل ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہاتھوں پاؤں چہرے کی کل جلد، مخاطی جھلیاں عضلات مفاصل سب کے سب بے حس ہو جاتے ہیں۔ اور باقی حیاتی افعال میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا۔

اس قسم کی اختناقی بے حسیوں کو مختلف اعمال کے ذریعے بالکل رفع کیا جا سکتا ہے۔ حال ہی میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مقناطیسی دھات کے ٹکڑے یا بیٹری کے برقئے جب جلد کے قریب لائے جاتے ہیں تو ان میں یہ خاص قوت ہوتی ہے، اور جب ایک پہلو اس طرح سے اچھا ہو جاتا ہے، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ بے حسی دوسری جانب منتقل ہو جاتی ہے، جو اس وقت تک اچھی تھی۔ اب مقناطیسوں اور دھاتوں کے یہ اثرات براہ راست ان کے عضویاتی فعل پر مبنی ہوتے ہیں، یا مریض کے ذہن پر کسی پہلے اثر پر مبنی ہوتے ہیں (مثلاً انتظاری توجہ یا انتقال ذہن) اس امر کا ہنوز تصفیہ نہیں ہوا ہے۔ حسیت کو اس سے بھی بہتر طریق پر ایک اور شے بیدار کرتی ہے، اور یہ تنویم کی بیخودی ہے جس میں اکثر اس قسم کے مریض لائے جا سکتے ہیں، اور جس میں ان کی کھوئی ہوئی حسیت اکثر کلیتہً واپس آجاتی ہے۔ اس قسم کی حسیت کی حالتیں بے حسی کے بعد آتی ہتی

ہیں۔ لیکن مسٹر پیری جینٹ اور اے بنٹ نے ثابت کیا ہے، کہ بے حسی کی حالتوں میں اور ان کے ساتھ بے حس حصوں میں، ایک حسیت ثانوی شعور کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے، جو اصلی و معمولی شعور سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے، مگر جس میں بیدار ہونے کی قابلیت ہوتی ہے اور اس کے وجود کو مختلف عجیب و غریب طور پر ثابت کرتی ہے۔

ان میں سب سے بڑا طریقہ وہ ہے جس کو مسٹر جنیٹ طریقہ انتشار کہتے ہیں۔ ان مریضوں کی ساحت توجہ بہت تنگ ہوا کرتی ہے اور یہ ایک وقت میں ایک شئے سے زیادہ کا خیال نہیں کر سکتے۔ جب وہ کسی شخص سے گفتگو کرتے ہیں تو اور تمام باتوں کو بھول جاتے ہیں۔ مسٹر جینٹ کہتے ہیں کہ جب لیوسی براہ راست کسی سے گفتگو کرتی تھی تو وہ کسی اور کی آواز سننے سے قاصر رہتی تھی۔ اگر کوئی اس کے پیچھے کھڑے ہو کر اس کو آواز دے اس کے کان میں پکار کر گالی دے، تو بھی وہ اس کی طرف نہ مڑے گی۔ خواہ اس کے سامنے کھڑا ہو جائے، اس کو کچھ چیز دکھائے، اس کو چھوئے وغیرہ تو بھی اس کی طرف منعطف نہ ہوگی، جب آخرکار اس کی توجہ منعطف ہوگی تو اس کو یہ خیال ہوگا کہ یہ شخص ابھی کمرے میں داخل ہوا ہے، اور وہ اسی طرح سے علیک سلیک کریگی۔ اس فراموشی کی وجہ سے ممکن ہے کہ نامناسب اشخاص کی موجودگی کا خیال کئے بغیر وہ اپنے تمام راز بآواز بلند کہہ دے۔

مسٹر جینٹ کا تجربہ ہے، کہ اس قسم کے متعدد موضوعوں میں، جب وہ ایسی حالت میں مریض کے پاس آئے، کہ وہ تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوں اور ان کو آہستہ سے مخاطب کیا اور کہا کہ اپنا ہاتھ اٹھا لو یا اور کسی سادہ کام کے کرنے کو کہا تو وہ اس حکم کی تعمیل کر لیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی بولنے والی عقل اس کے محسوس کرنے سے بالکل بے خبر ہوتی ہے۔ ایک شئے دوسری شئے کی طرف لاکر انھوں نے اپنے آہستہ سے کہے ہوئے سوالات کا اشارہ کے ذریعہ سے جواب بھی پایا اور اگر ان کے ہاتھ میں پنسل دیدی گئی، تو تحریری جواب بھی حاصل کیا۔ اس اثنا میں اصلی شعور گفتگو میں مصروف

رہا۔ اور اس کو ہاتھ کے اعمال کا بالکل وقوف نہیں ہوا ہے۔ ان افعال کو جس شعور نے انجام دیا، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بالائی شعور کے معاملات سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ خود بخود لکھنے کے ذریعہ سے ثانوی شعور کی موجودگی کا جو ثبوت دیا جاتا ہے، وہ بالکل واضح و قرینِ عقل ہے۔ مگر اور بہت سے واقعات سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ میں ان کو اجمالاً بیان کئے دیتا ہوں جن سے متعلم کو غالباً اس بات کا یقین ہو جائیگا؛

اس قسم کے موضوعوں کا بظاہر بے حس ہاتھ، اکثر امتیاز کے ساتھ اپنے کو اس شئے کے مطابق کر لیتا ہے، جو کچھ اس میں رکھی جاتی ہے۔ پنسل سے یہ لکھنے کی حرکتیں کرتا ہے۔ قینچی میں یہ اپنی انگلیاں رکھتا اور اس کو کھولتا اور بند کرتا ہے وغیرہ۔ مگر شعور اصلی اگر یہ نظر سے اوجھل ہو تو اس دوران میں یہ بتانے سے قاصر ہوتا ہے، کہ آیا ہاتھ میں کچھ ہے بھی کہ نہیں۔ میں لیونی کے بے حس ہاتھ میں عینک دیتا ہوں۔ یہ ہاتھ اس کو کھولتا اور اُسے ناک کی طرف لیجاتا ہے۔ لیکن ہاتھ ناک تک پہنچنے نہیں پاتا کہ آنکھوں کو اس کا احساس ہوتا ہے، وہ اس کو دیکھتی ہیں، اور پریشان ہو کر رہ جاتی ہیں، وہ کہتی ہے کہ ہائیں! یہ میرے بائیں ہاتھ میں عینک کیوں ہے۔ بعض مخبوط معمولات کی بظاہر بے حس جلد اور ذہن میں سٹربنٹ نے حیرت انگیز تعلق دیکھا ہے۔ جو چیزیں ہاتھ میں دی گئیں ان کا احساس نہیں ہوا، بلکہ خیال ہوا (جو بظاہر بصری حدود میں ہوا تھا) اور موضوع نے کسی طرح سے بھی ان کو ان کے نقطۂ آغاز یعنی ہاتھ کی حس سے منسوب نہیں کیا۔ کنجی یا چاقو کو جب اس کے ہاتھ میں رکھا جاتا، تو اس سے کنجی اور چاقو کے تصورات پیدا ہوتے، مگر ہاتھ کو کسی شئے کا احساس نہ ہوتا۔ اسی طرح سے جب عامل ہاتھ کو یا انگلی کو تین یا چھ دفعہ موڑتا، یا اس کو تھپتھپاتا تو اس کو ۳ یا ۶ کے ہندسوں کا خیال ہوتا، مگر ہاتھ کو کسی شئے کا احساس نہ ہوتا؛

بعض اشخاص میں اس سے بھی عجیب تر مظہری مشاہدہ ہوا ہے جو اس عجیب خرق کو یاد دلاتا ہے، جس کو رنگین سماعت کہتے ہیں جس کی

مثالوں کو حال ہی میں باہر کے مصنفین نے نہایت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ اشخاص ان ارتسامات کو دیکھتے تو تھے، جو ہاتھ کو ہوتے تھے۔ مگر ان کے محسوس کرنے سے قاصر تھے، جو شے نظر آتی تھی اس کا ہاتھ سے تعلق نہیں معلوم ہوتا تھا۔ بلکہ ایک اور سب چیزوں کی طرح سے نظر آتی تھی۔ اس بات پر مریضہ اور بھی متحیر و متعجب ہوتی تھی۔ مریضہ کے بے حس ہاتھ کو پردے کے پیچھے چھپا کر اس سے کہا گیا کہ دوسرے پردے کی طرف دیکھے اور بتائے کہ آیا اس پردے کے پیچھے اسکو کچھ نظر آتا ہے۔ جتنی مرتبہ بے حس ہاتھ کو اٹھایا گیا یا چھوا گیا اتنے ہی اعداد کا احساس ہوا۔ جس قسم کے رنگین خطوط ہتیلی پر بنائے گئے، ویسے ہی رنگین خطوط و اشکال نظر آئے۔ ہاتھ کی انگلیوں اور ہاتھ کو جب چھیڑا گیا تو یہ نظر آیا کہ اس پر چیزیں رکھی گئیں۔ وہ دکھائی دیں مگر خود ہاتھ کو کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں تصنع کا بھی امکان ہے۔ مگر ایم بنٹ اس توجیہہ کو اس قسم کی حالتوں میں قرین قیاس تسلیم نہیں کرتے؛

ڈاکٹر ہمارے لمس کی ذکاوت کا عموماً نقاط پرکار کے ذریعہ سے اندازہ کیا کرتے ہیں۔ عموماً دو نقطے اس وقت ایک محسوس ہوتے ہیں، جب وہ ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں، کہ امتیاز ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن جلد کے ایک مقام پر پرکار کے نقاط کے مابین جو فاصلہ بہت کم معلوم ہوتا ہے ممکن ہے دوسرے مقام پر وہ بہت زیادہ معلوم ہو۔ پشت کے وسط میں یا ران پر ۲ انچ سے کم فاصلہ بہت کم ہوتا ہے۔ انگلی کے سرے پر $\frac{1}{10}$ انچ فاصلہ بہت کافی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی شعور کے ذریعہ سے اس طرح امتحان کر کے جو ہمارے منہ کے ذریعہ بولتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل ساخت پر بھی قابض و متصرف ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کی کسی خاص مقام کی جلد بالکل بے حس ہے، اسی جلد کا جب ثانوی یا تحت الشعور سے امتحان کرتے ہیں تو اس میں بہت اچھی حسیت معلوم ہوتی ہے، جس کا اظہار لکھنے یا ہاتھ کی حرکات سے خودبخود ہو جاتا ہے۔ ایم بنٹ ایم پیری جینٹ اور ایم جیولین جینٹ

سب کی یہی تحقیق ہے، کہ معمولہ کو جب چھوا جاتا ہے تو یہ ایک یا دو لفظوں کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے جیسے کہ اس کی حالت بالکل تندرست آدمیوں کی سی ہو۔ وہ اس کی طرف ان حرکات سے اشارہ کرتی ہے، اور خود حرکات کے متعلق اسکی اصلی ذات اسیطرح بے خبر ہوگی جس طرح کہ اس واقعہ سے کہ انہوں نے اشارہ کیا ہے، کیونکہ جو بات تحت الشعور کو خود بخود ہاتھ کے حرکت دینے پر آمادہ کرتی ہے، اس سے وہ شعور بالکل بے خبر ہوتا ہے جو منہ کو استعمال کرتا ہے ؛

مسٹر برنہم اور پیٹرس نے بھی ایسے مشاہدات کے ذریعہ سے جو اسقدر پیچیدہ ہیں، کہ ان کو اس موقع پر بیان نہیں کیا جاسکتا، ثابت کیا ہے کہ اختناق الرحم کی کوری دراصل کوری ہوتی ہی نہیں۔ اختناق الرحم کے مریض کی آنکھ جو اس وقت بالکل نابینا ہوتی ہے، جب دوسری یا اچھی آنکھ کو بند کردیا جاتا ہے۔ بصارت کا فعل اسوقت پوری طرح سے انجام دیتی ہے جب دونوں آنکھیں ایک ساتھ کھلی جاتی ہیں، مگر جس حالتیں اختناق الرحم کی بناء پر دونوں آنکھیں ایک حد تک نابینا ہوتی ہیں، خود حرکتی لکھنے کا طریقہ یہ ثابت کرتا ہے کہ انکے ادراکات موجود ہوتے ہیں صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ بالائی شعور سے منقطع ہوتے ہیں۔ ایم بنٹ نے ایسے مریضوں کو دیکھا ہے جن کے ہاتھ غیر محسوس طور پر لکھتے ہیں۔ اور ان کی آنکھیں ان کے دیکھنے کی بے سود کوشش کرتی ہیں، یعنی بالائی شعور میں لانے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا تحت الشعور اس کو دیکھتا تھا، ورنہ تو ہاتھ اس طرح نہ لکھ سکتا جس طرح اس نے لکھا تھا۔ اسی طرح سے رنگوں کا بھی تحت الشعوری ذات کو ادراک ہوتا ہے جن کو وہ آنکھ جو اختناق الرحم کی بنا پر رنگ نابینا ہوتی ہے، معمولی شعور میں نہیں لاسکتی۔ بے حس جلد پر کسی شے کے چھبنے اس کے جل جانے، اس پر چٹکی لینے کو بالائی شعور محسوس نہیں کرتا۔ مگر ان کی تکلیف یاد رہتی ہے اور جب ماتحت ذات کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے۔ مثلاً مریض کو ہپناٹزم کا معمول بنانے سے تو یہ ان کو ظاہر کرتی ہے ؛

پس اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ کم از کم بعض اشخاص میں کلہا کے کل

ممکنہ شعور کو ایسے اجزا میں منقسم کیا جا سکتا ہے، جو ہم وجود تو ہوتے ہیں، مگر ایک دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور معروضات علم ان کے مابین تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ نمایاں بات یہ ہے کہ یہ منقسم ہوتے ہیں۔ ایک معروض کو ایک شعور کے حوالہ کر دو تو صرف یہ واقعہ اسکے دوسرے شعوروں سے علیحدہ ہونیکا موجب ہو جائیگا! اگر ایک عام مخزن اطلاع مثلاً قوت بیان وغیرہ کو روک دو ذات اصلی کو جس شے کا علم ہوتا اس سے ماتحت ذات لاعلم ہوتی ہے اور اسیطرح اسکا عکس ہوتا ہے۔ مسٹر جینٹ نے اس کو اپنے معمول لیوسی میں نہایت خوبصورتی کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اختبار کو اور سب کا نمونہ خیال کرو۔ بیہوشی میں وہ اپنی گود ایسے کارڈوں سے بھر لیا کرتی تھی، جن میں سے ہر ایک پر ایک ہندسہ ہوتا تھا۔ پھر وہ اس سے یہ کہدیتے کہ جاگنے پر وہ کوئی ایسا کارڈ نہ دیکھے جو تین کا حاصل ضرب ہو۔ یہ معمولی مابعد التنویمی اشارہ ہے، جواب بہت مشہور ہے اور جس کے لئے لیوسی ہی موزوں معمول تھی۔ چنانچہ جب وہ جگائی جاتی اور اس ان کاغذوں کی نسبت پوچھا جاتا، جو اس کی گود میں تھے، تو وہ یہی کہتی کہ میں نے صرف وہ دیکھے ہیں، جن کا ہندسہ تین کا حاصل ضرب نہ تھا وہ ۱۲، ۱۸، ۹، وغیرہ کے لئے نابینا ہو گئی تھی۔ لیکن جب تحت الشعوری ذات سے معمولی طریقہ سے سوال کیا جاتا، یعنی اس بالائی ذات کو دوسری گفتگو میں مصروف کر لیا جاتا، تو ہاتھ لکھتا کہ لیوسی کی گود میں صرف ۹، ۱۸، ۱۲، وغیرہ ہی نمبر کے کارڈ تھے۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ ان تمام کارڈوں کو اٹھا لے، جو اس کے پاس ہیں تو وہ انھیں کارڈوں کو اٹھا لیتی اور باقی کو چھوڑ دیتی۔ اسی طرح سے جب لیوسی کے تحت الشعور کو بعض چیزوں کے دیکھنے کی طرف متوجہ کیا جاتا تو معمولی لیوسی اچانک جزوی یا کلی طور پر نابینا ہو جاتی۔ جب مسٹر جینٹ اس کے تحت الشعور سے کہتے کہ اپنی آنکھوں کو کام میں لائے تو اس کی معمولی ذات دوران میں کہتی کیا ہوا ہے، مجھے کچھ دکھائی نہیں دے رہا ہے۔ پس بے حسیوں، فالج تشنج اور دوسری بے قاعدگیوں میں، جن سے اختناق الرحم کے مریض تکلیف اٹھاتے ہیں یہ ہوتا ہے، کہ ان کی ثانوی ذات اصلی ذات کا ایک ایسا عمل

چھین لیتی ہے، جو اس کے اندر رہنا چاہیئے تھا۔ اس کا علاج نہایت سہل ہے۔ ثانوی ذات کو ہپناٹزم یا اور کسی ذریعہ سے لو، اور اس سے آنکھ، جلد، بازو یا اور جسم کا جو حصہ متاثر ہو چھڑا دو۔ اس کے بعد معمولی ذات کو اس کی کھوئی ہوئی قوت پھر ملجاتی ہے۔ انہی طریقہ سے ایم جیولس جینٹ نے ایک مشہور مجنونانہ بذلہ سنجی اور دیگر تکالیف کی مریضہ کا نہایت آسانی کے ساتھ علاج کیا، اور جب تک ان کو اس کی بیخودی کا راز نہ معلوم ہوا تو ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس کا کیونکر علاج ہوسکتا ہے۔ اُنہوں نے ثانوی ذات سے کہا اس خوش طبعی کو چھوڑ دے اور اس نے اس کی تعمیل کی۔ جس طرح سے مختلف شخصیتیں ممکن حسوں کے ذخیرے کو باہم تقسیم کر لیتی ہیں، اس کی یہ نوجوان عورت نہایت دلچسپ مثال ہے جاگتے وقت اس کی تمام جلد بے حس ہوتی ہے سوائے اس مقام کے جہاں پر ایک سونے کی پہونچی پہنے ہوئے ہوتی ہے۔ اس حلقہ میں احساس ہوتا ہے، لیکن نہایت گہری بیخودی میں جب اس کے باقی تمام جسم کے اندر احساس ہوتا ہے، تو یہ حلقہ خاص طور پر قطعاً بے حس ہو جاتا ہے ؎

بعض اوقات ذوات کی باہم ناواقفیت، ایسے واقعات کا موجب ہو جاتی ہے، جو بہت عجیب وغریب ہوتے ہیں۔ تحت الشعوری ذات جو افعال و حرکات کرتی ہے، وہ شعوری ذات سے علٰحدہ ہو جاتے ہیں اور معمول ہر طرح کی متضاد و متناقص حرکات کرتا ہے، جن کا اس کو مطلق علم نہیں ہوتا۔ میں لیوسی کو (بطریق انتشار) حکم دیتا ہوں کہ وہ ناک کو چھوئے اور اس کے ہاتھ فوراً اس کی ناک کی طرف چلے جاتے ہیں۔ جب اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تم کیا کر رہی ہو، تو وہ یہ جواب دیتی ہے کہ کچھ بھی نہیں۔ وہ دیر تک باتیں کرتی رہتی ہے اور اس کو اس امر کی مطلق خبر نہیں ہوتی کہ اس کی انگلیاں اسکی ناک کے سامنے حرکت کر رہی ہیں۔ میں اس کو کمرے میں چلاتا ہوں، وہ باتیں کرتی رہتی ہے، اور پھرتی رہتی ہے، اور خیال یہ کرتی ہے کہ میں بیٹھی ہوئی ہوں ؎

ایم جینٹ نے اسی قسم کے افعال کا ایک شخص میں شراب کی بیہوشی کی حالت میں مشاہدہ کیا ہے۔ جب ڈاکٹر اس سے سوال کر رہا تھا، تو ایم جینٹ

نے آہستہ سے اشارہ کر کے اسے چلایا بیٹھایا جھکایا اوندھا الٹایا، اور وہ خود کو یہی خیال کرتا رہا کہ میں اپنے پلنگ کے پاس کھڑا ہوں۔ اس قسم کی باتیں اس وقت تک ناقابل یقین معلوم ہوتی ہیں، جب تک انسان ان کے مثل دیکھ نہیں لیتا۔ عرصہ ہوا کہ میں نے ایسی ایک مثال دیکھی تھی، جس میں ایک شخص کا علم دو ذاتوں میں منقسم تھا۔ مگر اس وقت میں اس کو سمجھا نہ تھا۔ ایک نوجوان عورت خود بخود لکھ رہی تھی اس کے ہاتھ میں پنسل تھی، اور وہ میرے کہنے پر ایک شخص کا نام یاد کرنے کی کوشش کر رہی تھی، جس کو اس نے ایک بار دیکھا تھا۔ اس کو صرف اس کا پہلا ٹکڑا یاد آتا تھا۔ مگر اس کے ہاتھ نے بغیر اس کے کہ اس کو علم ہو باقی دو ٹکڑے بھی پنسل سے لکھ دئے۔ ایک بالکل تندرست شخص کو جو کہ پلینچیٹ سے لکھ سکتا تھا، میں نے یہ دیکھا ہے کہ ہاتھ سے لکھتے وقت بالکل بے حس ہو جاتا ہے۔ میں اس میں سوئی وغیرہ کی قسم سے کوئی شے چبھا سکتا تھا، بغیر اس کے کہ معمول کو اس کا علم ہو۔ لیکن پلینچیٹ سے جو تحریر لکھی گئی اس میں مجھ سے ہاتھ کو تکلیف دینے کا سخت شکوہ کیا گیا تھا۔ دوسرے ہاتھ میں چبھایا گیا تو اس نوجوان کے آلات صوت نے شدت کے ساتھ احتجاج کی، مگر اس سے وہ ذات واقف نہیں تھی جو پلینچیٹ کو چلا رہی تھی؛

بالکل اسی قسم کے نتائج بعد تنویم کے اشارہ سے مرتب ہوتے ہیں۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ بعض معمولوں سے بیخودی کی حالت میں جب کسی کام کرنے کو کہا جاتا ہے، یا جاگنے کے بعد کسی وہم کا تجربہ کرنے کو کہا جاتا ہے۔ تو جب وقت آتا ہے تو ان احکام کی تعمیل کرتے ہیں۔ یہ حکم یاد کیونکر رہتا ہے، اور مقررہ وقت پر کیونکر عمل میں آتا ہے یہ مسائل ایک عرصہ تک راز رہے ہیں۔ کیونکہ اصل ذات کو نہ تو بیخودی یاد ہوتی ہے، اور نہ اشارہ۔ اور اکثر یہ ایک ناقابل بیان تسویق کے مطابق عمل کرنے کے لئے حیلہ تلاش کر لیا کرتی ہے جس کی اس سے مزاحمت نہیں ہو سکتی۔ سب سے پہلے ایڈمنڈ گرنے نے خود کار تحریر کے ذریعہ سے یہ دریافت کیا، کہ ثانوی ذات پیدا ہوتی ہے، جو مسلسل اپنی توجہ

حکم کی جانب مبذول رکھتی ہے اور اس کے عمل میں لانے کے لئے اشارے کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض بیخودی کے معمول جو خودکار لکھنے والے بھی تھے، جب ان کو بیخودی سے بیدار کر کے پلینچیٹ پر بیٹھایا گیا، گو اس وقت ان کو اس کی خبر نہ تھی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں، کیونکہ ان کی توجہ بہ آواز بلند پڑھنے میں یا باتیں کرنے میں یا حساب کا زبانی سوال کرنے میں مصروف تھی، تو انھوں نے وہ احکام لکھ دئے، جو ان کو بے خودی کی حالت میں دئے گئے تھے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا کہ کتنا وقت گذر چکا ہے، اور کس قدر وقت ان کی تعمیل میں باقی ہے۔ لہذا اس قسم کے افعال میکانیکی اعتبار سے کسی خودحرکتیت پر مبنی نہیں ہوتے۔ ان پر ایک ذات حکومت کرتی ہے، گو یہ متفرق محدود اور نہفتہ ذات ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اس کو کامل شعور ہوتا ہے۔ علاوہ بر این کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ نہفتہ ذات سطح پر آجاتی ہے اور دوسری ذات کو اسوقت تک کیلئے دھکا دیتی ہے جبتک یہ ان افعال کو انجام دیتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جب تعمیل احکام کا وقت آتا ہے، تو معمول پھر بیخودی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور بعد میں اس کو وہ فعل یاد نہیں ہوتا، جو وہ کرتا ہے۔ گرنے اور بیونس نے اس واقعہ کو ثابت کیا، جس کی بعد میں بڑے پیمانہ پر تصدیق ہو چکی ہے۔ گرنے نے اس امر کی بھی تحقیق کی ہے کہ اس مختصر سی مدت میں جب مریض احکام کی تعمیل کرتا ہے، اس میں پھر اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مسٹر جینٹ کے مشاہدات سے اس مظہر کی وضاحت ہو جائے گی۔"

"میں لیوسی سے کہتا ہوں، کہ بیداری کے بعد اپنے بازوؤں کو بلند رکھنا۔ جیسے ہی وہ معمولی حالت میں آتی ہے، اس کے بازو سر سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ لیکن وہ ان کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتی وہ چلتی ہے پھرتی ہے باتیں کرتی ہے مگر اسکے بازو اٹھے رہتے ہیں۔ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تمھارے بازو کیا کر رہے ہیں تو وہ اس سوال پر متعجب ہوتی ہے۔ اور نہایت ہی خلوص کے ساتھ کہتی ہے، کہ "میرے بازو تو کچھ بھی نہیں کر رہے ہیں۔ یہ تو اسی طرح سے

ہیں، جس طرح تمھارے ہیں۔ میں بیخودی میں اس کو رونے کا حکم دیتا ہوں اور جب وہ بیدار ہوتی ہے، تو فی الواقع روتی ہے۔ آنکھوں سے آنسوؤں کا تار جاری ہوتا ہے، اور وہ نہایت خوشی کی باتوں میں مصروف ہوتی ہے۔ جب رونا ختم ہو جاتا ہے، تو اس غم کا کوئی نشان کبھی نہیں رہتا، جو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ بالکل تحت الشعوری ہوتا ہے؛

اصلی ذات کو اکثر ایک وہم کے اختراع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے ذریعہ سے یہ اپنی نظر سے ان افعال کو چھپاتی ہے، جو دوسری ذات انجام دے رہی ہے۔ لیونی سوئم فی الحقیقت خطوط لکھتی ہے۔ اور لیونی اول یہ خیال کرتی ہے کہ میں کشیدہ نکال رہی ہوں۔ لیوسی درحقیقت ڈاکٹر کے دفتر میں آتی ہے، حالانکہ لیوسی اول یہ خیال کرتی ہے، کہ میں گھر میں بیٹھی ہوئی ہوں۔ یہ ایک قسم کی بیہوشی ہوتی ہے۔ حروف تہجی کے یا اعداد کے ٹکٹ جب ثانوی شخصیت کو دئے جاتے ہیں، تو ممکن ہے ذرا دیر کے لئے معمولی ذات سے چھپ جائیں ہاتھ تو حکم کی تعمیل میں حروف تہجی لکھتا ہے، اور معمول پریشان ہوتا ہے، اور اس کو حروف تہجی یاد ہی نہیں آتے شعوروں کی اس باہمی علاحدگی کے علاقوں سے زیادہ بہت کم چیزیں دلچسپ ہو سکتی ہیں اور اس کے متعدد جزئی شعوروں کے مابین تمام مدارج ہوتے ہیں؛

ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں شعور کی یہ تفریق کس حد تک موجود ہوتی ہے؟ یہ ایک قابل غور مسئلہ ہے۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ یہ صرف ایسی حالت میں ہوتی ہے، جب کوئی غیر معمولی کمزوری ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وحدت قائم کرنے والی اور مرتبط کرنے والی قوت میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ اختناق الرحم کی مریضہ اپنے شعور کے ایک حصہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ کیونکہ وہ عصبی اعتبار سے اس قدر کمزور ہوتی ہے، کہ اس کو یکجا نہیں رکھ سکتی اسطرح سے وہ جس حصہ کو چھوڑ دیتی ہے، ممکن ہے کہ وہ ثانوی اور تحت الشعوری ذات سے وابستہ ہو جائے۔ دوسری طرف تندرست انسان میں ایک بات جو ایک وقت ذہن سے نکلجاتی ہے، وہ دوسرے لمحہ میں آجاتی ہے

تجربات ومعلومات کا کل ذخیرہ مرتبط رہتا ہے، اور اس کا کوئی حصہ علیحدہ ہو کر ماتحت ذاتوں سے متعلق نہیں ہو جاتا۔ ان ذاتوں کی مستقلی یکسانی اور کم فہمی اکثر بہت نمایاں ہوتی ہے۔ تنویم کے بعد کا تحت الشعور سوائے اس حکم کے جو اس کو مل چکا ہے اور کوئی خیال نہیں کرتا۔ تحت الشعور اس وضع کے علاوہ اور کسی طرح سے خیال نہیں کرتا، جو اس کے عضو پر ثبت کر دی گئی ہے۔ مسٹر جینٹ نہایت ہی متعین حدود کی سرخی اور چھالے اپنے دو معمولوں کی جلد پر تنویم کی حالت میں رائی کی پلیٹس کے وہم کا اشارہ کر کے پیدا کر سکتے تھے۔ اشارہ کے عمل میں آنے کے بعد معمول کو جب پھر بے خود کیا جاتا ہے، تو وہ کہتا ہے، "ابتک میں آپ کے رائی کے پلاسٹر کا خیال کر رہا تھا! ایک شخص ن جس کو مسٹر جینٹ بو تفات طویل معمول بنایا کرتے تھے، اس کو درمیان میں ایک اور عامل نے معمول بنایا۔ پھر جب مسٹر جینٹ نے عمل کر کے اس کو بلایا تو کہنے لگا میں اس قدر دور ہوں کہ احکام نہیں پہنچ سکتے۔ میں الجیریا میں ہوں اس عامل نے اس وہم کا اشارہ کیا تھا، اور اس کو بیدار کرنے سے قبل اسکو رفع کرنا بھول گیا تھا اور بیچاری بیخودی کی شخصیت ہفتوں خواب کی دلدل میں پھنسی رہی۔ لیونی کے اس تحت الشعوری عمل کا ذکر ہو چکا ہے، جس میں عامل نے اس سے کہا تھا کہ اپنا ہاتھ ناک پر رکھے اور جس کو وہ اپنے بائیں ہاتھ سے دوران گفتگو میں عمل میں لائی تھی۔ ایک سال بعد وہی عامل اس کو پھر ملا، اور وہی ہاتھ بغیر اس کے کہ لیونی کی معمولی ذات کو خبر ہو ناک پر چلا گیا۔

ان تمام واقعات کو اگر مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہ اس میں شک نہیں کہ ایسی تحقیق کی بنیاد تو ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے ممکن ہے ہماری فطرت کی گہرائیوں پر نئی روشنی پڑنی مقدر ہو۔ اسی وجہ سے میں نے کتاب کے اس ابتدائی باب میں اس کو اس تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ایک بات تو ان واقعات سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہمیں ایک شخص کی شہادت پر بھی اعتماد نہ کرنا چاہئے، اگرچہ وہ کتنا ہی سچا ہو، اور یہ کہے کہ میں نے کچھ محسوس نہیں کیا ہے، تو اس دعوے سے یہ کبھی نہ سمجھنا چاہئے، کہ واقعاً

اس کو کوئی احساس نہ ہوا ہوگا۔ ممکن ہے یہ ثانوی شعور کے جزو کی حیثیت سے موجود ہو، جس کے تجربات کے متعلق اصلی شعور جس سے کہ ہم پوچھ رہے ہیں کچھ نہیں بتا سکتا۔ تنویم کے معمولوں میں (جیسا کہ ہم کو آئندہ باب میں معلوم ہوگا) جس طرح یہ بالکل سہل ہوتا ہے کہ محض اشارے سے کسی حرکت کو یا کسی عضو کو مفلوج کردیں، اسی طرح سے ایک حکم کے ذریعہ سے باقاعدہ بے حسی بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ باقاعدہ بے حسی کے معنی کسی شے کے ایک عنصر سے بے حس ہونے کے نہیں ہیں، بلکہ کسی مفرد شے یا مجموعۂ اشیا سے بے حس ہو جانے کے ہیں۔ معمول کو کمرے کے کسی خاص شخص کے لئے نابینا یا بہرا کردیا جاتا ہے، اور کسی سے نہیں۔ اس پر وہ اس شخص کے کمرے میں موجود ہونے، یا اس کے بولنے سے انکار کرتا ہے۔ ایم پی جینٹ کی لیوسی جو ان ہندسوں کے بعض ٹکڑوں کو دیکھنے سے قاصر رہتی تھی، جو اس کی گود میں ہوتے (دیکھو صفحہ ۲۴۰ نقشے)، اس کی مثال ہے۔ اب جب معروض سادہ ہوتا ہے جیسے سرخ گیند یا سیاہ صلیب تو معمول جب اس کو براہ راست دیکھتا ہے تو اس سے انکار کرتا ہے۔ مگر جب وہ اس سے دوسری طرف دیکھتا ہے، تو اس کو اس تمثال مابعد کا احساس ہوتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ بصری ارتسام وصول ہوا تھا۔ علاوہ بریں غور کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ معمول اسکے اور دوسری چیزوں کے مابین امتیاز بھی کرتا ہوگا۔ تب ہی تو وہ اس سے نابینا ہو سکتا ہے۔ کمرے میں ایک شخص سے اس کو نابینا بنا دو۔ اور پھر کمرے میں جتنے اشخاص ہوں انکو ایک لائن میں کھڑا کردو اور معمول سے کہو کہ وہ ان کو گنے۔ وہ اس شخص کے سوا باقی سب کو شمار کر جائیگا۔ مگر وہ بغیر پہچانے کیسے سمجھ سکتا ہے، کہ اس کو نہ گنا جائے۔ اسی طرح سے تختہ سیاہ یا کاغذ پر نشان بنا دو، اور اس سے کہو کہ یہ موجود نہیں ہے۔ اس کو کاغذ اور تختہ سیاہ بالکل صاف نظر آئینگے۔ پھر اس نشان کے اردگرد اور نشانات بنا دو (مگر وہ نہ دیکھتا ہو) اور اس سے پوچھو کہ تم کو کیا نظر آتا ہے، وہ ایک ایک کرکے تمام نئے نشانات بتاتا جائیگا، اور اس کو چھوڑ جائیگا۔ نئے نشانات کتنے ہی بہت سے کیوں نہوں اور کیسی ہی

ترتیب میں کیوں نہ ہوں اسی طرح سے اگر وہ نشان جس سے کہ اس کو نابینا کر دیا گیا ہے، سولہ درجہ کے منشور کے ذریعہ سے دوگونہ کر دیا جائے، اور اسکی ایک آنکھ کے سامنے لایا جائے (حالانکہ دونو کھلی ہوئی ہوں) وہ یہ کہیگا کہ مجھے ایک نشان نظر آتا ہے اور اس تمثال کی طرف اشارہ کریگا، جو منشور میں سے نظر آتی ہوگی اور اب بھی اصل نشان کو نظر انداز کر دیگا ؛

ظاہر ہے کہ وہ اس قسم کے نشان سے نابینا نہیں ہو جاتا۔ وہ صرف ایک نشان سے نابینا ہوتا ہے جو تختہ سیاہ یا کاغذ پر ایک خاص وضع میں ہوتا ہے۔ یعنی وہ ایک خاص اور پیچیدہ معروض سے نابینا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اگرچہ معما معلوم ہوتی ہے مگر اس کو اسے نہایت صحت کے ساتھ اس کے مشابہ اور نشانات سے ممتاز کرنا چاہیئے، تاکہ جب اور قریب آئیں، تو وہ صرف اس سے نابینا رہے۔ وہ اس میں امتیاز کرتا ہے۔ جو اس امر کی تمہید ہوتی ہے کہ اس کو دیکھے ہی نہیں ؛

مکرر یہ کہ جب منشور کے ذریعہ سے ایک آنکھ کو وہ خط دکھا دیا جاتا ہے جو پہلے نظر نہ آتا تھا اور پھر دوسری آنکھ کو بند کر دیا جاتا ہے یا اس کے سامنے کوئی شے حائل کر دی جاتی ہے، تو اس بند کرنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط نظر آتا رہتا ہے۔ لیکن اگر منشور ہٹا لیا جائے تو وہ خط اس آنکھ کے سامنے سے بھی غائب ہو جائیگا جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھتی تھی۔ اور دونوں آنکھیں اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ آتی ہیں ؛

پس ہم کو ان حالتوں میں نہ تو خود آنکھ کی نابینائی سے سابقہ ہوتا ہے اور نہ اس کے اس جانب متوجہ ہونے سے قاصر رہنے سے، بلکہ نسبتہً کسی زیادہ پیچیدہ شے سے سابقہ ہوتا ہے، یعنی فاعلانہ طور پر علیحدہ کرنے اور قطعی اخراج سے۔ اس کی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسے کہ کوئی شخص ملاقات کو ختم کر دیتا ہے، یا دعوے کو نظر انداز کر دیتا ہے، یا ایک خیال سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن ادراکی فعلیت جو اس نتیجہ کا باعث ہوتی ہے، شخصی شعور سے بے تعلق ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہ معمول سے خطاب کرتی ہے

اور اس شے کو جس کے متعلق اشارہ کیا جاتا ہے۔ اپنا ذاتی مقبوضہ اور سنسکار بنا لیتی ہے؛

ماں پر اور کسی آواز کا اثر نہیں ہوتا، وہ سوتی رہتی ہے۔ لیکن بچے کی خفیف ترین حرکت سے بیدار ہو جاتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس کی سماعتی حسیت کا بچہ والا حصہ باقاعدہ بیدار رہتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں اس کا باقی ذہن باقاعدہ بے حسی میں مبتلا ہوتا ہے بچہ والا شعبہ کل شعور سے علٰحدہ تو ہو جاتا ہے، لیکن اگر ضرورت ہوتی ہے تو کل کو بیدار کر سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ ڈیکارٹ اور لاک کے مابین اس امر کے متعلق جو نزاع ہے، کہ آیا ذہن کبھی سوتا ہے، آج بھی اسی طرح حل سے کوسوں دور ہے، جس طرح سے پہلے تھا۔ اولیاتی نظری وجوہ کی بنا پر لاک کا یہ خیال کہ فکر و احساس کبھی کلیتہً محو ہو جا سکتے ہیں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح غدود رطوبات خارج کرنا اور عضلات منقبض ہونا ذرا دیر کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، اسی طرح قشرِ دماغی کو بھی کبھی کبھی امواج ارتسامی کا اثر قبول کرنا چھوڑ دینا چاہئے۔ اور اس کے کم از کم فعل کے ساتھ کم از کم شعور ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ظواہر کس قدر پر فریب ہوتے ہیں، اور یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے کہ شعور کا ایک حصہ اور حصوں سے اپنا تعلق منقطع کر کے باقی رہ سکتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ نتیجہ نکالنے سے احتراز کیا جائے۔ کچھ عرصہ کے بعد حکمت اس سوال کا پھر اس سے بہتر جواب دے سکے گی، جیسا کہ ہم اب دے سکتے ہیں؛

اب ان علائق سے بحث کرتے ہیں جو شعور کو مکان کے ساتھ ہیں؛

شعور اور مکان کے علائق

تاریخ فلسفہ میں یہ مسئلہ مقام روح کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے اوپر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر ہم اس پر مختصر بحث کرینگے۔ ہر شے کا انحصار اس پر ہوتا ہے، کہ ہم روح کا کیسا تعقل کرتے ہیں۔ یعنی ایک ممتد شے کی حیثیت سے تعقل کرتے ہیں یا غیر ممتد شے کی حیثیت سے۔ اگر ہم اس کو ممتد خیال کرتے ہیں تو اس کا ایک مقام بھی ہوگا۔ اگر غیر ممتد خیال کرتے ہیں تو ممکن ہے اس کا کوئی مقام نہو۔ اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ

اس وقت بھی ایک طرح کی وضع رکھ سکتی ہے۔ اس امکان کے متعلق بہت کچھ موشگافیاں ہوئی ہیں کہ ایک غیر ممتد شے باوجود غیر ممتد ہونے کے تھوڑے سے امتداد کے اندر ہو، ہم کو موجودگی کی اقسام میں امتیاز کرنا چاہیے/ ایک حد تک ہمارا شعور ہر ایسی شے کے لئے موجود ہوتا ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔ میں جب یورنیس کا ادراک کرتا ہوں، تو اس کے لئے وقوفی طور پر موجود ہوتا ہوں۔

مگر میں حرکیاتی طور پر وہاں موجود نہیں ہوتا، میں نتائج پیدا نہیں کرتا۔ مگر اپنے دماغ کے لئے میں حرکیاتی طور پر موجود ہوں کیونکہ میرے افکار و محسوسات اس کے اعمال پر ردعمل کرتے ہیں۔ پس اگر مقام ذہن اس مقام کے علاوہ اور کچھ ہو، جس سے اس کا قریبی حرکیاتی تعلق ہوتا ہے، تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مقام قشر دماغ کے آس پاس ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ ڈیکارٹ اپنی غیر ممتد روح کو غدہ صنوبری کے آس پاس موجود خیال کرتا ہے۔ بعض کا خیال ہے مثلاً ابتدائی زمانہ میں لوٹز اور ڈبلیو والکین کا کہ اس کا مقام دماغ کے تشریحی عناصر کے بے شکل رحم میں ہونا چاہیے، جہاں سے کہ تمام عصبی تموجات گذر سکیں اور ترکیب پا سکیں۔ مدرسی نظریہ یہ ہے، کہ روح مجموعی طور پر کل جسم اور اس کے ہر حصہ میں ہوتی ہے۔ اس طرح اس کے موجود ہونے کی وجہ اس کی غیر ممتد نوعیت اور اس کی سادگی ہے۔ دو ممتد چیزیں مکان میں ایک دوسرے کے اسی طرح مطابق ہو سکتی ہیں کہ ان کا ایک جزو دوسرے کے مطابق ہوگا۔ مگر روح اس طرح سے مطابق نہیں ہے کیونکہ اس کے اجزا نہیں ہیں۔ سر ولیم ہملٹن اور پروفیسر بودین کچھ اسی قسم کے نظریہ کی حمایت کرتے ہیں۔ آئی ایچ فشٹے ایلرسی اور امریکن فلاسفہ میں مسٹر جے ای والٹر روح کو ایک جگہ گھیر لینے والا اصول بتاتے ہیں۔ فشٹے اس کو جسم داخلی کہتا ہے۔ ایلرسی اسکو غیر تکثراتی سیال سے تشبیہ دیتا ہے۔ یہ نظرئے ہمیں زمانہ حال کے توحیدی نظرئے یاد دلاتے ہیں، اور ہم کو ان زمانوں کی طرف لوٹائے جاتے ہیں جب روح حامل شعور ہونے حیثیت سے اسی طرح ممیز نہ تھی، جس طرح سے کہ یہ اب اس حیاتی اصول سے ممیز کر لی گئی ہے، جس سے جسم کا نشو و نما ہوتا ہے۔ فلاطون

نے سر سینے اور شکم کو بالترتیب غیر فانی عقل، شجاعت اور اشتہاؤں کا مقام بتایا تھا۔ ارسطو کے نزدیک قلب شعور کا مرکز اصلی ہے۔ بعض مصنفین کے یہاں ہم خون دماغ پھیپھڑوں جگر گردوں کو روح یا اس کے ایک جزو کا مقام دیکھتے ہیں؛

حقیقت یہ ہے کہ اگر اصول متفکر ممتد ہے، تو ہم نہ تو اس کی شکل سے واقف ہیں اور نہ اس کے مقام سے۔ اور اگر یہ غیر ممتد ہے، تو اس کے متعلق یہ کہنا ہی لغو ہے، کہ اس کے مکانی علائق ہوتے ہیں۔ آئندہ چلکر معلوم ہوگا کہ مکانی علائق محسوس چیزیں ہوتے ہیں۔ جن اشیا کے باہمی وضع و مقام کے علائق ہو سکتے ہیں، ان کا احساس ایک ہی مکان میں ہوتا ہے۔ ایسی شے جس کا ادراک ہی نہ ہوتا ہو جیسی کہ غیر ممتد روح ہے معروضات ادراک کا موجود نہیں ہو سکتی اس سے اور اشیا کی جانب خطوط کا احساس نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی مکانی وقفہ کا انجام نہیں بن سکتی۔ اس لئے اس سے کسی طرح سے بھی وضع و مقام منسوب نہیں ہو سکتے۔ اس کے علائق مکانی نہیں ہو سکتے بلکہ ان کو (جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں) قطعاً وقوفی یا حرکتی ہونا چاہئیں۔ جس حد تک یہ حرکتی ہیں، روح کے موجود ہونے کا ذکر کرنا ہی محض استعاری ہوگا۔ ہملٹن کا یہ نظریہ کہ روح کل جسم کے لئے موجود ہوتی ہے، بہر حال غلط ہے۔ کیونکہ وقوفی طور پر اس کی موجودگی جسم سے بہت دور تک ممتد ہوتی ہے، اور حرکتی طور پر دماغ سے ماورا اس کا وجود نہیں ہے؛

ذہن کے علائق دیگر اشیا کے ساتھ

یہ علائق یا تو دیگر اذہان کے ساتھ ہوتے ہیں یا مادی اشیا کے ساتھ۔ مادی اشیا یا تو خود ذہن کا دماغ ہوتی ہیں یا پھر اور چیزیں ہوتی ہیں۔ ذہن کے خود اپنے دماغ کے ساتھ جو علائق ہوتے ہیں وہ بالکل عجیب و غریب اور بالکل پر اسرار ہوتے ہیں۔ ان پر ہم نے گذشتہ دو باب میں بحث کی تھی اور اس پر ہم کچھ اور اضافہ نہیں کر سکتے؛

ذہن کے تعلقات دوسری اشیا کے ساتھ جہاں تک کہ ہم جانتے ہیں

محض ذوقی وجذبی ہوتے ہیں، یہ انکو جانتا ہے یا داخلی طور پر ان کو قبول کرتا یا رد کر دیتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ اس کو کوئی اور تعلق نہیں ہوتا۔ جب یہ ان پر عمل کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو یہ صرف اپنے جسم کے واسطے سے عمل کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نہیں، بلکہ جسم ان پر عمل کرتا ہے۔ یہی اس وقت ہوتا ہے، جب اور چیزیں اس پر عمل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ براہ راست جو کچھ یہ کر سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اشیا کو جانے، غلط سمجھے، یا نظر انداز کر دے، اور یہ معلوم کرے کہ یہ اس طرح پر اس کی دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ یا دوسری طرح پر ۔

اب جاننے کا تعلق دنیا میں سب سے زیادہ پراسرار شے ہے۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ ایک شے دوسری کو کیونکر جان سکتی ہے تو ہم نظریہ وقوف اور مابعد الطبیعیات کے قلب میں در آتے ہیں۔ نفسیاتی اس امر پر اس قدر حیرت کے ساتھ غور نہیں کرتا۔ وہ اپنے سامنے ایک عالم پاتا ہے، اس کے متعلق وہ اس کے علاوہ اور کوئی یقین نہیں کر سکتا کہ وہ جانتا ہے اور وہ اسی دنیا کے متعلق اپنے یا دوسروں کے افکار ماضیہ کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس پر وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ اور خیالات بھی اس کو اپنے طریق پر جانتے ہیں۔ جس طرح کہ وہ اپنے اسکو طریق پر جانتا ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کے لئے علم ایک انتہائی علاقہ بنجاتا ہے، خواہ اس کی توجیہہ ہو یا نہو، جس طرح ہے کہ فرق یا مشابہت ہے، جس کی کوئی شخص توجیہہ کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

اگر ہمارا موضوع بحث افراد کے حقیقی اذہان کے بجائے ذہن مطلق ہوتا تو ہم یہ نہ بتا سکتے کہ یہ ذہن جاننے کا فعل رکھتا ہے یا نہیں۔ (جاننا اس معنی میں جس میں کہ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے) ممکن ہے ہم اس کے خیالات کے چہرے سے واقف ہو جاتے، مگر چونکہ اس سے خارج ہمارے پاس مقابلہ و موازنہ کرنیکے لئے حقائق نہوتے، (کیونکہ اگر ہمارے پاس ایسے حقائق ہوتے تو ذہن مطلق نہ ہوتا) اسلئے ہم ان پر تنقید نہ کر سکتے، اور ہم ان کو صحیح و غلط نہ کہہ سکتے ہم ان کو محض افکار کہتے نہ کہ ذہن مطلق کا علم۔ لیکن محدود اذہان پر مختلف طور پر حکم لگایا جا سکتا ہے کیونکہ ان اشیاء کے موجود بالذات ہونیکا جنکا یہ خیال کرتے ہیں، خود نفسیاتی ضامن ہو سکتا

ہے۔ وہ جانتا ہے، کہ یہ اذہان زیر بحث کے اندر، اور ان سے خارج دونوں میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ جانتا ہے کہ آیا ذہن خیال کرتا ہے، یا جانتا ہے یا محض خیال کرتا ہے، اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کا علم ایک ایسے حادث وجود کا ہوتا ہے جس سے غلطی سرزد ہو سکتی ہے، مگر اس کے حالات میں کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس کی بنا پر اس پہ غلطی کا شبہ کیا جا سکے ؛

اب یہ کہ نفسیاتی کونسی جانچ سے اس امر کا پتہ لگاتا ہے، کہ جس شئے کا وہ مطالعہ کرتا ہے، وہ علم کا ایک ٹکڑا ہے، یا محض ایک ذہنی واقعہ ہے، جس کا خارج میں کسی شئے سے تعلق نہیں ہے ؛

وہ انھیں جانچ کے طریقوں سے کام لیتا ہے، جن کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ اگر ذہن کی حالت کسی خاص حقیقت کے متعلق خود اس کے تصور سے مشابہ ہو، یا اس کے مشابہ تو نہ ہو، مگر اسے آلات جسمانی کے ذریعہ عمل کرنے سے یہ معلوم ہو، کہ یہ اس حقیقت کے مطابق ہے، یا اگر ایسا بھی ہوتا ہو، کہ یہ کسی دوسری حقیقت کے مشابہ ہو، اور کسی ایسی حقیقت پر عمل کرتی ہو، جو پہلی حقیقت کو ظاہر کرتی ہو، یا اس تک پہنچاتی ہو، یا اس تک اس کا اختتام ہوتا ہو، تو ان تینوں حالتوں میں سے ہر حالت میں نفسیاتی اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس ذہنی حالت کو اس حقیقت کا بہ لحاظ اس نوعیت اور حیثیت کے جو اسی کی عالم میں ہے، براہ راست یا بعیدی طور پر، وضاحت سے یا مبہم طور پر صحیح یا غلط طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر جس ذہنی حالت کی جانچ کی جا رہی ہے، وہ ان حقائق میں سے جن سے کہ نفسیاتی واقف ہے نہ تو کسی سے مشابہ ہے، نہ عمل کرتی ہے تو وہ اس کو خالص ذہنی حالت کہتا ہے۔ جس کے اندر کوئی وقوفی قیمت نہیں ہوتی۔ مکرر یہ کہ اگر یہ ایسی خفیقت یا مجموعہ حقائق سے مشابہ ہو، جن کو یہ جانتی ہے، مگر جن پر یہ عمل کرنے سے قاصر رہتی ہے، یا جن کے اندر یہ ایسی جسمانی حرکات پیدا کر کے تغیر پیدا نہیں کر سکتی، جن کو نفسیاتی دیکھتا ہو، تو ممکن ہے نفسیاتی بھی ہماری سب کی طرح مذبذب رہے۔ مثلاً فرض کرو یہ ذہنی حالت موضوع کے اندر

سوتے وقت ہوتی ہے، فرض کرو وہ کسی شخص کو خواب میں مردہ دیکھتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ شخص مرجاتا ہے، کیا ایسی حالت میں خواب محض اتفاقی امر ہے، یا فی الحقیقت اس شخص کی موت کا وقوف ہے؟ اس قسم کے حیرت انگیز و پیچیدہ واقعات نفسی تحقیق کی سوسائٹیاں جمع کر رہی ہیں اور ان کی نہایت معقول طریق پہ توجیہہ کی کوشش کر رہی ہیں۔

اگر خواب ایسا ہو جو موضوع کو اپنی زندگی میں صرف اسی وقت نظر آیا ہو، اگر خواب میں موت کا سیاق بہت سے امور میں موت سے مختلف ہو اور اگر خواب موت کے متعلق کسی فعل کا موجب نہ ہو تو بلاشبہ ہم اس کو ایک عجیب اتفاق کہیں گے۔ اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ کہیں گے۔ لیکن اگر خواب کی موت ایک طویل سیاق رکھتی ہو، اور ہر بات میں اس کے مطابق ہو، جو حقیقی موت میں واقع ہوا، یا اگر موضوع کو اکثر اس قسم کے خواب نظر آیا کرتے ہوں اور سب سادہی طور پر صحیح ہوتے ہوں، یا اگر بیداری پر اس کو اس طرح عمل کرنے کی عادت ہو، کہ گویا جو خواب میں اس نے دیکھا، وہ صحیح تھا تاکہ اپنے پاس پڑوس کے لوگوں سے وہ آگے بڑھ جائے، تو ہم سب کو غالباً یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کے اندر پراسرار داخلی قوت ہے اور وہ خواب میں نامعلوم طور پہ آنے والے حقائق سے واقف ہوجایا کرتا ہے، یا لفظ اتفاق کا اس کے متعلق ہم اطلاق نہ کرسکیں گے۔ اور اگر کسی کو کچھ شک بھی ہو، تو اس وقت جاتا رہے گا، جب یہ معلوم ہوگا کہ خواب میں سے وہ حقیقت کے اندر مداخلت کرنے کی قوت رکھتا تھا، اور واقعات کا رخ بدل دیا کرتا تھا۔ کم از کم اس وقت یہ بات یقین ہوگی، کہ وہ اور نفسیاتی ایک ہی چیز سے بحث کر رہے ہیں۔ اس قسم کے امتحانات سے ہم جان سکتے ہیں، کہ ہمارے ابنائے جنس کے اور ہمارے اذہان ایک ہی خارجی عالم کو جانتے ہیں۔

آئندہ چلکر نفسیاتی کا انداز بیان وقوف کے متعلق اس قدر اہم ہوگا، کہ ہم اس کو اس وقت تک نہ چھوڑینگے، جب تک اس کی کامل وضاحت نہ ہوجائیگی۔ یہ کامل ثنویت ہے۔ یہ دو چیزوں کو فرض کرتا ہے۔ ذہن عالم، اور شے معلوم، اور ان کو ناقابل تحلیل خیال کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی خود سے

خارج نہیں ہوتا اور نہ دوسرے کے اندر مخلوط ہوتا ہے، نہ کسی طرح سے ایک دوسرا بنجاتا ہے، اور نہ دوسرے کو بناتا ہے۔ یہ ایک مشترک دنیا میں ایک دوسرے کے آمنے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک حرف اپنے دوسرے رخ کو جانتا ہے، یا اسے جانا جاتا ہے۔ اس عجیب وغریب علاقے کا اظہار اس سے ادنی اصطلاحوں میں نہیں ہو سکتا، نہ اس کا ایسے نام میں ترجمہ ہو سکتا ہے، جو نسبتہً زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکے۔ شئے کسی نہ کسی قسم کا اشارہ ذہن کے دماغ کو ضرور کرتی ہوگی۔ ورنہ تو وقوف عالم وجود میں نہیں آسکتا۔ حقیقت یہ ہے، کہ دماغ کے باہر محض ایک شئے کا موجود ہونا اس کے لئے کافی نہیں کہ ہم کو اس کا وقوف ہو۔ اس کا دماغ کو کسی نہ کسی طرح سے متاثر کرنا، جاننے کے لئے لازمی ہے لیکن جب دماغ متاثر ہو جاتا ہے، تو علم ایسی چیزوں سے بنتا ہے، جو محض دماغ ہی کے اندر تیار ہوتی ہیں۔ شئے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا خواہ اس کا وقوف ہو یا نہ ہو۔ اور جب وقوف ہو جاتا ہے، تو علم باقی رہتا ہے، شئے کا جو کبھی ختم ہو جائے

قدیم زمانہ کے ارباب فکر اور موجودہ زمانے کے وہ لوگ جن کو غور و فکر کی عادت ہے علم کی یہ توجیہہ کرتے ہیں، کہ خارج سے کوئی شئے ذہن میں داخل ہوتی، اور ذہن کم از کم جہاں تک اس کے حسی تاثرات کا تعلق ہے، محض انفعالی رہتا ہے۔ لیکن محض حسی ارتسام کے اندر بھی داخلی عمل کی بنا پر معروض دوگنا ہو جاتا ہے۔ پروفیسر بوڈین کی تحریر کی مطابق اس امر پر غور کرو کہ دو آدمی جب باتیں کرتے ہیں اور ان میں سے ایک دوسرے کی ذہنی کیفیت سے واقف ہو جاتا ہے؛

”کوئی خیال ایک شخص کے ذہن سے نکلکر دوسرے کے ذہن میں داخل نہیں ہو جاتا۔ ادنی ترین ذہن یہ جانتا ہے کہ یہ محض استعارہ ہے۔ دوسرے کے خیالات کا ادراک کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ ہم اس کے خیالات اپنے ذہن میں پیدا کریں۔ یہ خیال واقعاً ہمارا ہوتا ہے، اور اس کی پیدائش کے محض ہم ذمہ وار ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ دوسرے کی وجہ سے ہم میں پیدا ہوا تھا۔ اگر یہ اس کے اندر پیدا نہ ہوا ہوتا، تو بہت ہی ممکن تھا کہ یہ ہم کو کبھی نہ ہوتا۔ مگر

دوسرے نے کیا کام انجام دیا ہے۔ یہ ایک بالکل پر اسرار طریق پر متکلم علامات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا کر سکتا ہے، جو خیال سے قطعاً مختلف ہوتی ہیں، اور جو اسی پر اسرار طریق کی بنا پر سامع پر بہ حیثیت مہیجات عمل کرتی ہیں، جس کی وجہ سے وہ اپنے اندر اس کے مطابق ذہنی حالت پیدا کر سکتا ہے۔ متکلم کا کام یہ ہوتا ہے، کہ وہ خاص مہیجات سے کام لیتا ہے۔ سامع کا کام یہ ہوتا ہے، کہ اس کا ذہن فوراً مہیج پر ردعمل کرتا ہے۔ محدود اذعان میں جو کچھ ربط وضبط ہوتا ہے وہ اس قسم کا ہوتا ہے غالباً اس نتیجہ سے کوئی صاحب فکر انکار نہ کریگا لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جو بات دوسرے کے خیال کے ادراک کے متعلق صحیح ہے، وہ عموماً خارجی دنیا کے ادراک کے متعلق بھی صحیح ہے، تو اکثر اشخاص اس پر اعتراض کرینگے اور بہت سے اس کا قطعاً انکار کر دیں گے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کوئی صورت بھی نہیں ہے، کہ کائنات کا ادراک کرنے کے لئے ہمیں اس کو خیال کے اندر تعبیر کرنا چاہئے۔ اور ہمارا علم کائنات کے متعلق محض ذہن کی داخلی فطرت کا اظہار ہے۔ ذہن کو ایک موم کا قرص کہہ کر اور اشیا کے متعلق بہت کچھ بصیرت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ اسیوقت تک جبتک ہم یہ دریافت نہیں کرتے، کہ یہ ممتد قرص کہاں ہے۔ اور اشیا اس پر کیونکر ثبت ہوتی ہیں اور اگر یہ ثبت بھی ہوئی ہیں تو ادراکی فعل کی کیونکر توجیہہ ہوگی۔ حس و ادراک کے فوری مقدمات دماغ کے اندر عصبی تغیرات کے سلاسل ہیں۔ خارجی عالم کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف ان عصبی تغیرات کی بنا پر معلوم ہوتا ہے لیکن یہ ان اشیا سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جنکو ان کے اسباب فرض کیا گیا ہے۔ اگر ہم ذہن کو اس طرح سے روشنی کے اندر فرض کر سکیں، اور اس کو اشیا کے ساتھ بلاواسطہ مماس خیال کر سکیں تو کم از کم تخیل کو تو تسلی ہو جائیگی۔ لیکن جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ جمجمہ کی تاریک کوٹھڑی میں مماس ہوتا ہے، اور ان اشیا کے ساتھ نہیں جن کا ادراک ہوتا ہے، بلکہ عصبی تغیرات کے ایک سلسلہ کے ساتھ جن کے متعلق اس کو کچھ علم نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ ہم مقصود سے کوسوں دور ہو لیتے ہیں، تصویروں اور ارتسامات وغیرہ کے متعلق تمام گفتگو ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ تمام شرائط موجود نہیں ہیں، جو ایسے استعاروں

کو بامعنی کر سکتی ہیں۔ یہ امر بھی واضح نہیں ہے، کہ ہم کبھی تاریکی سے نکلکر عالم نور و حقیقت میں آسکیں گے۔ ہم طبیعیات اور حواس پر کامل اعتماد کرکے گفتگو شروع کرتے ہیں اور فوراً خارجی شے سے علیحدہ ہوکر عصبی بھول بھلیاں میں گرفتار ہوجاتے ہیں، جہاں یہ عصبی تغیرات کی گڑبڑ سے بالکل پس پشت جا پڑتی ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی سے مشابہ نہیں ہوتے۔ آخر کار ہم جمجمہ کی تاریک کوٹھری میں داخل ہوتے ہیں۔ شے تو قطعاً غائب ہوجاتی ہے، اور علم نمودار نہیں ہوتا۔ انتہائی حقیقت کے مطابق عصبی علامات کل خارجی عالم کے علم کا خام مادہ ہوتی ہیں۔ مگر ان علامات سے تجاوز کرکے خارجی عالم کے علم تک پہنچنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ہم اس میں ایک ترجمان رکھیں، جو ان علامات کی ان کے خارجی معنی میں ترجمانی کرے۔ مگر اس ترجمان کے اندر خود کائنات کے معنی بھی مضمر ہونے چاہئیں اور یہ علامات درحقیقت محض تہیجات ہیں، جن کی بنا پر ذہن خود کو ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ اس امر پر سب کو اتفاق ہے کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ انھیں علامات کے ذریعہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اس سے زیادہ کبھی قریب نہیں ہوسکتا ہے، جتنا کہ یہ اس کو قریب کرتی ہیں۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اصول ترجمانی خود ذہن کے اندر ہوگا اور یہ کہ نتیجہ تعبیر دراصل خود ذہن کی فطرت اصلی کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ردعمل ایسا ہوتا ہے کہ اس سے ردعمل کرنے والے فاعل کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور علم بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ یہ واقعہ ہمارے لئے یا تو اس کو لازمی کردیتا ہے کہ یا تو ہم قوانین اور نوعیت فکر اور قوانین اور نوعیت اشیا میں پہلے سے ہمنوائی مانیں یا یہ تسلیم کریں کہ معروضات ادراک) یعنی کائنات ظاہری محض مظہری ہیں کیونکہ یہ محض وہ طریقہ ہیں جس سے کہ ذہن اپنی حسوں کی بنیاد پر ردعمل کرتا ہے"؛

لہذا موضوع و معروض کی ثنویت اور مقررہ ہمنوائی ایسی شے ہے جس کو اس قسم کا نفسیاتی لازمی طور پر تسلیم کرلیگا۔ ایک ایسے شخص کی طرح سے جس کو مابعد الطبیعیاتی ہونے کا بھی حق ہوتا ہے، وہ کسی قسم کے وحدتی فلسفہ کا بھی قائل ہو۔ مجھے امید ہے کہ یہ نکتہ اب واضح ہوگیا ہے اور اب ہم جزئیات کے بعض امتیازات

کو بیان کرتے ہیں:

دو قسم کے علم ہیں۔ جن میں عملی طور پر اجمالاً امتیاز ہو سکتا ہے۔ ان کو ہم علم وقوف اور علم کہہ سکتے ہیں۔ اکثر زبانیں اس امتیاز کو ظاہر کرتی ہیں چنانچہ یونانی لاطینی جرمن فرانسیسی چاروں زبانوں کی واقفیت اور علم کے لئے علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں میں بہت سے ایسے اشخاص اور چیزوں سے واقف ہوں جن کے متعلق مجھے کم علم ہے۔ میں ان کے متعلق صرف اس قدر جانتا ہوں کہ میں نے انکو کہاں دیکھا تھا۔ میں جب نیلے رنگ کو دیکھتا ہوں تو اسکا مجھے علم ہوتا ہے، اور جب ناشپاتی کو کھاتا ہوں تو اسکی خوشبو کو جانتا ہوں۔ میں جب انگلی کو بقدر ایک انچ حرکت دیتا ہوں تو اسکو پہچانتا ہوں کہ یہ ایک انچ کے فاصلہ پر ہے۔ اور ایک سیکنڈ کو بھی جانتا ہوں جب مجھے اسکے گذرنے کا احساس ہوتا ہے۔ جب میں توجہ کی کوشش کرتا ہوں تو میں اسکو جانتا ہوں، دو چیزوں کے فرق پر جب میں توجہ کرتا ہوں تو اس کو پہچان لیتا ہوں۔ لیکن ان واقعات کی داخلی نوعیت کے متعلق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ میں ایسے شخص کو ان سے واقف نہیں کر سکتا جس نے ان کو دیکھا نہ ہو۔ میں ان کو بیان نہیں کر سکتا۔ میں ایک اندھے کو یہ قیاس نہیں کرا سکتا، کہ نیلا رنگ کیسا ہے۔ میں بچے کو قیاس کی تعریف کر کے سمجھا نہیں سکتا ہے کہ یہ کیا ہے فلسفی کو یہ نہیں سمجھا سکتا، کہ کس اعتبار سے فاصلہ جو کچھ کہ فاصلہ ہے وہی ہے۔ اور اس میں اور دوسری قسم کے علائق کی صورت میں فرق ہے زیادہ سے زیادہ میں اپنے دوستوں سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ بعض مقامات پر جاؤ بعض طریقوں پر عمل کرو، غالباً ان اشیا کا وقوف ہو جائیگا۔ دنیا کے تمام ابتدائی اعیان اس کی بلند ترین اجناس، ذہن اور مادے کے سادہ اوصاف مع ان علائق کی اشکال کے جو ان کے مابین ہوتے ہیں، ان کا یا تو ہم کو علم ہی نہیں ہوتا، یا ان کے متعلق ایسی ہی مبہم واقفیت ہوتی ہے کہ ان کا علم نہیں ہوتا۔ جو ذہن گفتگو پر قدرت رکھتے ہیں، ان میں اس میں شک نہیں کہ ہر شئے کے متعلق کبھی کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اشیا کا کم از کم اصطفاف تو ہو سکتا ہے۔ اور ان کے ظہور کے اوقات بیان کئے جا سکتے ہیں مگر عام طور پر جس قدر ہم کم تحلیل کرتے ہیں، اسی قدر کم علائق کا ہم کو ادراک ہوتا

ہے۔ جسقدر ہمکو اسکے متعلق علم کم ہوتا ہے، اتنی ہی ہماری واقفیت شناسائی کی قسم کی ہوتی ہے لہذا یہ دو قسم کا علم جس سے ذہن انسانی کام لیتا ہے، عملی طور پر اضافی حدود ہیں یعنی ایک شے کے متعلق ایک ہی خیال کو نسبتہً ایک سادہ خیال کے مقابلہ میں علم کہا جاتا ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح و بیّن خیال کے مقابلہ میں واقفیت کہا جاتا ہے؛

قواعد لسانی کے جملہ سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا فاعل یا مبتدا معروض وقوف کے بجائے ہوتا ہے، اور باقی جملہ یا خبر اس کے متعلق کچھ بتاتا ہے۔ جب مبتدا کا نام سنتے ہیں تو ممکن ہے ہم اس کے متعلق بہت کچھ واقف ہوں ممکن ہے اس کے نام میں بہت سے تضمنات ہوں لیکن خواہ ہم کم واقف ہوں، یا زیادہ، لیکن جب جملہ تمام ہو جاتا ہے، تو ہم اور زیادہ واقف ہو جاتے ہیں۔ ہم جب چاہتے ہیں اپنی توجہ کو منتشر کر کے، اور مدہوشی کی طرح خلا میں گھور کر ایک شے کے متعلق اپنے علم کو واقفیت تک محدود کر سکتے ہیں اور علم تک بھی بلند ہو سکتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ ہم اس کو مجتمع کر کے متوجہ ہوں، اور تحلیل و فکر سے کام لیں۔ جس شے سے ہم محض واقف ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے اذہان کے سامنے ہوتی ہے، ہم کو اس کا یا اسکے تصور کا وقوف ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے متعلق علم ہوتا ہے، تو ہم کو محض وقوف سے کچھ زیادہ کا شعور ہوتا ہے۔ ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہم اس کے علائق پر غور کر رہے ہیں، اس کو ایک قسم کا موضوع فکر بنا رکھا ہے، اور اس کے اوپر اپنے فکر کے ذریعہ سے عمل کر رہے ہیں۔ اس تقابل کو احساس و فکر کے الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں۔ احساسات کے ذریعہ ہم اشیا سے واقف ہوتے ہیں مگر ان کے متعلق علم ہم کو صرف افکار کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ احساسات وقوف کا جرثوم اور نقطہ آغاز ہیں۔ فکر اس کا پورا تیار شدہ درخت ہے۔ اقل مبتدا، اقل خارجی موجودگی، کم از کم حقیقت معلومہ علم کی ابتدا محض ان کو ایسے نام سے موسوم کرنا چاہئے، جو کم از کم واقفیت کو ظاہر کرتا ہو۔ اس قسم کے لفظ، دیکھو! وہاں! یہ، وہ وغیرہ ہو سکتے ہیں۔ باب ۱۲ میں ہم اس امتیاز

کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے جو محض ذہنی احضار یا احساس شے اور اس کے اوپر غور و فکر کرنے کے مابین ہے؛

ذہنی حالتیں جن کو معمولاً احساسات کیا جاتا ہے، وہ دراصل جذبے اور حسیں ہوتی ہیں، جو ہم کو جلد عضلہ آنکھ کان ناک حلق وغیرہ سے ہوتی ہیں معمولی محاورے کے مطابق جن کو افکار کہا جاتا ہے وہ تعقلات و احکام ہوتے ہیں۔ جب خصوصیت کے ساتھ ہم ان ذہنی حالتوں سے بحث کرینگے تو ہمکو ان میں سے ہر ایک کے وقوفی عمل اور قیمت کے متعلق بھی کچھ کہنا ہوگا۔

غالباً اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب ہوگا، کہ ہم کو حواس کے ذریعہ جسم کی حقائق کا علم ہو جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذہنی حالت کے متعلق ہم کو محض تعقلی علم ہوتا ہے، خود اپنے ذہن کی سابقہ حالتوں کا خاص طور پر وقوف ہوتا ہے۔ یہ معروضات حافظہ ہوتی ہیں، اور ان میں ایک قسم کی گرمی اور قربت معلوم ہوتی ہے، جو ان کے ادراک کو فکر کی نسبت حس سے زیادہ مشابہ کر دیتی ہے؛

باب (۹)

(۹)

چشمۂ فکر

اب ہم ذہن کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں۔ اکثر کتابوں میں اس کا آغاز حس سے کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ سادہ ترین حالتیں ہوتی ہیں، اور ہر اعلیٰ حالت کو اس سے متصل کی ادنیٰ حالت سے ترکیبی طور پر تعبیر کیا جاتا ہے مگر اس کے معنی تجربی طریق تحقیق کے خیرباد کہہ دینے کے ہیں۔ کسی شخص کو کبھی مجرد و سادہ حس نہیں ہوتی۔ پیدائش کے دن سے لیکر شعور کے معروضات و علائق کی تعداد و پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو ہم سادہ حس کہتے ہیں وہ امتیازی توجہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ جس کو اکثر اوقات نہایت شدت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ دیکھکر حیرت ہوتی ہے کہ آغاز نفسیات میں ایسے معروضات کے مان لینے سے جو بظاہر معمولی و بے ضرر معلوم ہوتے ہیں مگر ان کے اندر کچھ نقص ہوتا ہے کیا کچھ تباہی برپا ہوتی ہے۔ ان کے نتائج بعد میں ترقی کر جاتے ہیں، اور پھر ان کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کل فن کی بافت میں آجاتے ہیں۔ یہ خیال کہ چونکہ حسیں سادہ ترین اشیا ہیں اس لیئے نفسیات کو ان سے شروع کرنا چاہیئے اسی قسم کے معروضات کی ایک مثال ہے۔ نفسیاتی شروع میں جس چیز کو مسلم مان سکتا ہے وہ خود خیال کرنے یا فکر کرنے کا واقعہ ہے۔ اس کو لیکر پہلے

تحلیل کی جائے اگر اس پر حسین فکر کے عناصر معلوم ہوں تو ہم ان کے شروع سے عناصر مان لینے کے مقابلہ میں کچھ خسارہ میں نہ رہینگے؛

متعلمین نفسیات کی حیثیت سے پہلی حقیقت جو ہم کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کا فکر جاری رہتا ہے، میں یہاں لفظ فکر اس معنی میں استعمال کر رہا ہوں، جس معنی میں صفحہ ۱۸۶ پر استعمال کیا گیا تھا یعنی بلا امتیاز ہر قسم کے شعور کے لئے۔ اگر ہم انگریزی میں جسطرح یہ کہتے ہیں (It rains) (یعنی بارش ہو رہی ہے) یہ بھی کہہ سکتے کہ (It thinks) (یعنی فکر ہو رہا ہے) تو ہم اس حقیقت کو سب سے زیادہ سادگی کے ساتھ بیان کر سکتے اور اس میں مفروضہ کو کم از کم دخل ہوتا۔ چونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے اس لئے ہم کہتے ہیں (thought goes on) یعنی فکر جاری رہتا ہے؛

فکر کی پانچ خصوصیتیں یہ کس طرح جاری رہتا ہے؟ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں، تو ہمیں اس کے عمل کی پانچ خصوصیتیں نظر آتی ہیں۔ ان خصوصیات پر اس باب میں بحث ہوگی؛

(۱) ہر فکر کسی نہ کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے؛

(۲) ہر شعور شخصی میں فکر ہمیشہ متغیر رہتا ہے؛

(۳) ہر شخصی شعور میں فکر محسوس طور پر مسلسل معلوم ہوتا ہے؛

(۴) یہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علحدہ و مستقل معروضات سے بحث کرتا ہے؛

(۵) یہ ان معروضات کے بعض حصوں کو چھوڑ کر بعض سے دلچسپی رکھتا ہے۔ یہ بعض کو لیتا ہے اور بعض کو چھوڑتا ہے مختصر یہ کہ ان کے مابین ہر وقت انتخاب کرتا رہتا ہے؛

ان پانچ خصوصیات سے یکے بعد دیگرے بحث کرتے وقت ہمکو باعتبار اپنی اصطلاحات کے گو منجدھار میں غوطہ لگانا ہوگا، اور ہم ایسی نفسیاتی اصطلاحیں استعمال کرینگے، جن کی تعریف پوری طرح پر کتاب کے آئندہ ابواب ہی میں ہو سکے گی، لیکن معمولی طور پر ان اصطلاحوں کے معنی ہر شخص سمجھتا ہے۔ اور یہاں ہم انکو معمولی

طور پر استعمال کرینگے۔ یہ باب مصور کے پہلے خاکہ کی طرح سے ہے، جس کے اندر کسی قسم کی باریکی نہیں ہے؛

(۱) فکر شخصی ہوتا ہے؛

جب میں کہتا ہوں کہ ہر خیال کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے، تو اس میں شعور شخصی قابل غور لفظ ہے۔ اس کے معنی ہم کو اس وقت تک معلوم ہوتے ہیں، جب تک ہم سے کوئی اس کی تعریف کی فرمائش نہ کرے۔ لیکن اس کی تعریف کرنا نہایت دشوار فلسفی کام ہے، اس کی ہم آئندہ باب میں کوشش کرینگے۔ یہاں تو مبادی کے طور پر کچھ تھوڑا سا تذکرہ کافی ہوگا؛

اس کمرے میں فرض کرو اس درسگاہ کے کمرے بہت سے افکار ہیں، کچھ تمھارے ہیں اور کچھ میرے ہیں۔ ان میں سے بعض ایک دوسرے کے مطابق ہیں، اور بعض نہیں ہیں۔ یہ اسی طرح مستقل اور علیحدہ علیحدہ بھی نہیں، جس طرح سے مربوط نہیں ہیں۔ یہ نہ تو علیحدہ و مستقل ہیں اور نہ مربوط ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی علیحدہ نہیں ہے۔ بلکہ ہر شخص کے خیال کا بعض اور خیالات سے تعلق ہے۔ اور ان کے علاوہ اور کسی سے نہیں۔ میرا خیال میرے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے اور تمھارا خیال تمھارے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے، اب یہ امر کہ آیا کمرے میں کوئی ایسا خیال ہے، جو کسی شخص کا نہو، اس کی تحقیق کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیں یہ کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے، کہ یہ کیسا ہوتا ہے۔ لہذا جن شعوری حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں، وہ شخصی شعوروں اذہان ذوات حقیقی من وشما کی ہوتی ہیں؛

ان میں ہر ایک ذہن اپنے افکار اپنے ہی تک محدود رکھتا ہے۔ انکو نہ تو دوسرے کو دیا جاسکتا ہے اور نہ ان کا دوسرے سے تبادلہ ہوسکتا ہے اور نہ کوئی خیال کسی دوسرے خیال کے سامنے آسکتا ہے مطلق علحدگی اور ناقابل تحلیل جمعیت ہی قانون ہے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ انتہائی نفسی واقعہ خیال نہیں، نہ یہ خیال اور وہ خیال ہے، بلکہ خیال ہے۔ کیونکہ ہر خیال کسی کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ ایسے خیالات جن کے مابین یہ دیوار حائل ہوکہ وہ دو

مختلف شخصی اذہان کے ہوں، ان کو قربت زمان و مکان یا مشابہت اوصاف و مافیہ میں سے کوئی شے بھی ایک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے خیالات کے مابین جو خلیج حائل ہوتی ہے، وہ قدرت کی اٹل ترین خلیجوں میں سے ہے۔ جب تک محض کسی ایسی شے کے وجود پر زور دیا جاتا ہے، جو ذہن شخصی میں ان کے مطابق ہو، بغیر اس کے کہ اس کی ماہیت کے متعلق کسی نظریہ کا ترشح ہوتا ہو، تو ہر شخص اس کو صحیح کہتا ہے۔ ان اصطلاحات کے بموجب خیال کو نہیں بلکہ ذات شخصی کو نفسیات کا قریبی معطیہ کہنا چاہئے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں کہ افکار و محسوسات کا وجود ہے، بلکہ یہ ہے کہ "میں محسوس کرتا ہوں"، میں سوچتا ہوں۔ بہرحال کسی نفسیات کو ذوات شخصی کے وجود کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ نفسیات کا یہ بدترین کام ہوگا کہ وہ ان کی اس طرح سے ترجمانی کرے کہ ان کی قیمت مفقود ہو جائے۔ ایک فرانسیسی مصنف کسی مقام پر روح کے مخالفت کے دورے کی حالت میں تصورات کے متعلق کہتا ہے، "کہ ان کی بعض خصوصیات سے گمراہ ہو کر ہم اسی جلوس کا جس صورت میں کہ یہ ہوتے ہیں، کوئی نام رکھ دیتے ہیں۔ اور وہ اس نام رکھ دینے کو بڑی غلطی کہتا ہے۔ یہ صرف اس وقت غلطی ہو سکتی تھی، اگر شخصیت کے تصور سے کوئی ایسی شے مراد ہوتی، جو ذہنی جلوس میں جو کچھ ہوتا ہے، اس سے بالکل مختلف ہوتی۔ اگر یہ جلوس خود تصور شخصیت کی اصل ہو تو اسکا متشخص کرنا غلط نہیں ہو سکتا۔ یہ تو پہلے ہی سے متشخص ہے۔ شخصیت میں کوئی ایسی شے نہیں ہے، جو سلسلہ فکر کے اندر نہ ہو۔ یہ سب اس کے اندر پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں اب ہم شخصی ذاتیت جس کے ماتحت افکار پیدا ہوتے ہیں، کی جسطرح سے بھی تحلیل کریں یہی صحیح ثابت ہوتا ہے، اور لازماً ہونا چاہئے، کہ جن حالات کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے، وہ ہمیشہ کچھ شخصی ذوات کے اجزاے معلوم ہوتے ہیں"۔

میں لنے "معلوم ہوتے ہیں" کے بجائے "کچھ معلوم ہوتے ہیں"، تحت الشعوری شخصیت خودحرکتی تحریر وغیرہ کا لحاظ کر کے کہا ہے، جن میں سے کچھ واقعات کا گذشتہ باب میں ذکر آیا تھا۔ وہ نہفتہ و مدفون احساسات و خیالات جواب اختناق

کی بے حسی اور تنویم کے بعد کی حالتوں میں دریافت ہوئے ہیں، خود ثانوی ذوات کے اجزا ہوتے ہیں۔ یہ ذوات اکثر اوقات بہت مختصر اور کم فہم ہوتی ہیں اور معمولاً ان کا انسان کی معمولی و باقاعدہ ذات سے تعلق منقطع ہو جاتا ہے، بایں ہمہ یہ شعوری وحدتیں ہوتی ہیں ان کے اندر مسلسل حافظے ہوتے ہیں۔ یہ بولتی ہیں لکھتی ہیں۔ اپنے لئے علیحدہ نام اختراع کرتی ہیں یا جن ناموں کی طرف ذہن منتقل کیا جاتا ہے ان کو اختیار کر لیتی ہیں مختصر یہ کہ قطعاً اس ثانوی شخصیت کے لقب سے موزوں ہوتی ہیں جس نام سے کہ اس زمانہ میں ان کو عموماً موسوم کیا جاتا ہے۔ ایم جینٹ کے نزدیک یہ ثانوی شخصیتیں ہمیشہ غیر معمولی ہوتی ہیں اور جس کو ایک متغیر اور کامل ذات ہونا چاہئے تھا اس کے دو حصوں میں منقسم ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک شخصیت پائین میں چھپی رہتی ہے، اور دوسری ذات سطح پر اس طرح سے نمایاں ہوتی ہے، کہ اس شخص کی بس یہی ذات ہے۔ ہماری موجودہ اغراض سے اس کا تو کوئی تعلق نہیں ہے، کہ آیا یہ بیان ثانوی ذوات کی کل اقسام پر صادق آتا ہے، یا نہیں۔ کیونکہ یہ ان میں سے اکثر کے متعلق یقیناً صحیح ہے۔ اس طرح سے جو ثانوی ذات بنتی ہے، اس کی جسامت کا انحصار ان خیالات کی تعداد پر ہوتا ہے، جو اس طرح سے اصل شعور سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کی شکل شخصیت کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس سے متعلق بعد کے جو خیالات ہوتے ہیں، وہ پہلے خیالات کو یاد رکھتے ہیں اور ان کو اپنے منسوب کر لیتے ہیں۔ ایم جینٹ نے اپنی بے حس خواب خرام لیوسی کی ثانوی ذاتوں میں سے ایک ذات کے اصل لمحہ تسخیر کا پتہ لگا لیا۔ انھوں نے یہ مشاہدہ کیا، کہ جب یہ عورت کسی تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوتی ہے، اس کا بے حس ہاتھ ان سادہ سوالات کے جواب لکھ دیتا ہے، جو وہ اس کے کان میں کہتے تھے۔ انھوں نے سوال کیا کیا تم سنتی ہو۔ اور اس نے غیر محسوس طور پر لکھ دیا "نہیں" لیکن جواب دینے کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ سنو بھی"؟ "ہاں ٹھیک ہے" پھر تم کیا کرتی ہو۔ میں نہیں جانتی۔ کوئی ایسا تو ہونا چاہئے جو میری بات سنتا ہے۔ ہاں۔ کون؟

لیوسی کے علاوہ کوئی اور ہے۔ تو کیا کوئی دوسرا شخص ہے، کیا ہم اس کا نام تجویز کریں۔ نہیں۔ ہاں اس میں سہولت ہوگی۔ اچھا تو اڈرین رکھ دیا جائے جب نام رکھ دیا جاتا ہے۔ تو تحت الشعوری ذات زیادہ نمایاں ہوجاتی ہے، اور اس کی نفسیاتی خصوصیات زیادہ نمایاں ہوجاتی ہیں۔ خصوصاً اس سے یہ بات وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، کہ وہ ان احساسات کا بھی شعور رکھتی ہے، جو اصل یا معمولی ذات کو نہیں ہوتے۔ یہی بتاتی ہے کہ میں بازو میں چٹکی لے رہا ہوں یا چنگلیا کو چھو رہا ہوں، جن سے لیوسی کو اب تک کوئی لمسی حس نہیں ہوتی سکتی؛

بعض حالتوں میں ثانوی ذات خودبخود نام اختیار کرلیتی ہے میں نے متعدد ایسے خودبخود لکھنے والے اور واسطے دیکھے ہیں جن کو اپنی حرکت کا شعور نہ ہوتا تھا۔ ان کا نشو ونما مکمل نہ ہوا تھا، اور یہ مردوں کی روحوں کے نام سے لکھنے اور بولتے تھے۔ بعض اوقات یہ مشہور اشخاص کا نام لیکر ایسا کرتے ہیں مثلاً موزارٹ فیرے ڈے یا ایسے حقیقی اشخاص ہوتے ہیں کہ جن سے موضوع پہلے سے واقف ہوتا ہے۔ یا بالکل خیالی ہوتے ہیں۔ زیادہ ترقی یافتہ اشکال میں روحوں کا وجود واقعتاً اثر خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کرکے میرا تو یہ خیال ہے، کہ اس قسم کی حرکات اور باتیں خود موضوع کے فطری ذہن کے ایک حصہ کا فعل ہوتا ہے، جو باقی کے قابو سے نکل بھاگتا ہے، اور معاشرتی ماحول کے مروجہ خیالات کے مطابق عمل کرنے لگتا ہے۔ ایسے لوگوں سے جو خدا ترس ہوتے ہیں ہم کو امید افزا پیامات ملتے ہیں۔ لیکن ان پڑھ کیتھولک مذہب کے گاؤں میں ثانوی شخصیت اپنے آپ کو کسی شیطان کے نام سے منسوب کرتی ہے، اور بجائے یہ کہنے کے یہ جنت میں کسقدر آرام سے ہے کفر اور فحش بکتی ہے؛

خیال کے ان رقبوں کے نیچے منتظم ذاتیں ہوتی ہیں جن میں یادداشت عادات اور اپنی پہچان ہوتی ہے۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ اختناق کے مریضوں میں سکتہ کی حالت میں جو افعال ہوتے ہیں، ان کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں

کہ انسان میں بالکل غیر منتظم اور غیر شخصی خیالات بھی ہوتے ہیں۔ مریض سکتہ کی بیہوشی میں (جو بعض تنویم کے معمولوں میں مصنوعی طور پر بھی پیدا ہو سکتی ہے، بیدار ہونے کے بعد حافظہ سے بالکل معرا ہو جاتا ہے، اور اس وقت تک بے حس اور بے شعور رہتا ہے، جب تک سکتہ کی حالت باقی رہتی ہے۔ اگر اس قسم کے آدمی کا کوئی بازو اٹھا دیتا ہے، تو یہ اسی حالت میں باقی رہتا ہے، اور اس کا کل جسم عامل کے ہاتھ میں اس طرح سے ہوتا کہ گویا موم کا بنا ہو۔ اس کو جس حالت میں بھی چھوڑ دیا جاتا ہے بڑی دیر تک یہ اسی حالت میں رہتا ہے۔ اختناق کے مریضوں جن کا مثلاً بازو بے حس ہو تو اس میں ایسا بھی ہوتا ہے۔ بے حس بازو ممکن ہے کہ جس صورت میں اسے رکھ دیا جائے اس میں یہ انفعالی طور پر باقی رہے، یا اگر ہاتھ کو اٹھا کر اس میں پنسل دیدی جائے اور اس سے کاغذ پر کوئی حروف بنوایا جائے، تو یہ اس پر وہ حرف ہی بناتا رہے ابھی تک یہ فرض کیا جاتا تھا کہ اس قسم کے افعال کے ساتھ کوئی شعور نہیں ہوتا، ان کو عضو باقی اضطراری خیال کیا جاتا تھا۔ ایم جینٹ کا خیال ہے اور بہت ممکن ہے، کہ یہ صحیح ہو کہ ان کے ساتھ احساس ہوتا ہے۔ غالباً عضو کی وضع یا حرکت کا احساس ہوتا ہے اور جب یہ ان حرکی رقبوں کی طرف خارج ہوتا ہے، جو اس وضع کو باقی رکھتے یا حرکت کو مسلسل جاری رکھتے ہیں، تو یہ اپنے فطری نتائج سے زیادہ پیدا نہیں کرتا۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ اس قسم کے خیالات کو کوئی نہیں پہچانتا کیونکہ ایسی متفرق حسیں جو پسے ہوئے سرمہ کی طرح ہو گئی ہوں، ان کی ترکیب کسی شخصیت کے اندر نہیں ہو سکتی۔ مگر وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہی بے عقل خیالات حافظے کے نشو و نما کا باعث ہوتے ہیں۔ سکتہ کی مریضہ خفیف سے اشارے پر معاً اپنے بازو کو حرکت دیتی ہے اس لئے یہ اس قانون کا کہ ہر قسم کا خیال شخصی شعور کی صورت اختیار کرنے پر مائل ہوتا ہے کوئی اہم استثنا نہیں ہے۔

(۲) خیال مسلسل متغیر رہتا ہے۔

اس سے میری یہ مراد نہیں ہے، کہ ذہن کی کسی حالت میں کوئی وحدت

نہیں ہوتی۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو اس کا ثابت کرنا مشکل ہوگا۔ میرے پیش نظر جو تغیر ہے وہ محسوس زمانی وقفوں میں ہوتا ہے، اور جس نتیجہ پر میں زور دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ کوئی حالت جو ایک بار ہوتی ہے، وہ دوبارہ نہیں ہو سکتی۔ اس ذیل میں ہم مسٹر شیڈورتھ ہاگسن کے بیان سے ابتدا کرتے ہیں؛

"ادراک یا حس یا خیال یا کسی خاص صورت کی طرف متوجہ ہوئے بغیر میں براہِ راست واقعات کو لیتا ہوں۔ جب میں اپنے شعور پر غور کرتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ جس شے کو میں اپنے شعور سے خارج نہیں کر سکتا جس شے کو میں اپنے شعور میں نہیں لا سکتا اگر مجھے کسی قسم کا شعور ہو، تو یہ مختلف قسم کے خیالات کا تسلسل ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے بالکل چپ چاپ بیٹھ جاؤں، اور کوشش کروں کہ میرا ارادہ مطلقاً صرف نہو۔ خواہ میں خیال کروں یا نہ کروں میں خارجی اشیا کا ادراک کروں یا نہ کروں مجھ میں مختلف احساسات کا تسلسل ضرور ہوتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ میرے اندر خاص نوعیت کی کوئی اور شے بھی موجود ہو، اور وہ اس تسلسل کا جزو بنکر داخل ہو جاتی ہو مختلف احساسات کا تسلسل نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شعور ہی نہیں ہے۔ شعور کا سلسلہ مختلفات کا تسلسل ہوتا ہے"؛

اس قسم کے بیان پر غالباً کسی کو اعتراض نہ ہوگا۔ ہم اپنے شعور کی بڑی اقسام کو ایک دوسرے سے مختلف خیال کرتے ہیں کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال کرتے ہیں، کبھی ارادہ کرتے ہیں، کبھی یاد کرتے ہیں کبھی امید کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں کبھی نفرت کرتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ذہن یکے بعد دیگرے صدہا طریق پر مصروف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ سب کی سب پیچیدہ حالتیں ہوتی ہیں۔ حکمت کا مقصد یہ ہے کہ پیچیدگی کو سادگی سے بدل دے اور نفسیات کے اندر تو تصورات کا وہ مشہور نظریہ موجود ہے، جو ان کے باہمی فروق و اختلافات کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی جن کو ذہن کی حقیقی شرائط کہا جا سکتا ہے، یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ شعور کے بعض ایسے سادہ عناصر کی ترکیب کے تغیرات کا نتیجہ ہے، جو ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔ یہ ذہنی سالمات و مکثرات وہ ہیں، جن کو لاک سادہ تصورات کہتا تھا۔ لاک کے بعض متاخرین

کے نزدیک سادہ تصورات صرف نام نہاد حسیں ہیں۔ اب یہ کہ کونسے سادہ تصورات ہوتے ہیں اس سے فی الحال ہم کو تعلق نہیں ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ بعض فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ وہ تحلیلی طور پر ذہن کے اندر کسی نہ کسی قسم کے عناصری واقعات دیکھ سکتے ہیں، جو اس روانی میں کبھی غیر متغیر رہتے ہیں؛

ان فلاسفہ کے خیال پر کسی نے اعتراض کبھی نہیں کیا۔ کیونکہ بادی النظر میں ہمارا معمولی تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ کیا ایک ہی شے سے ہم کو جو حسیں ہوتی ہیں، وہ یکساں نہیں ہوتی۔ کیا جب ایک پیانو کی مہر سبع کو ایک ہی شدت سے بجایا جاتا ہے، تو اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی۔ کیا ایک ہی گھاس سے ہم کو سبزی کی یکساں حس نہیں ہوتی۔ کیا یکسان آسمان سے نیلے رنگ کا یکساں احساس نہیں ہوتا۔ اور شراب کے ایک ہی پیپے میں ہم جتنی مرتبہ اپنی ناک دیں، کیا اس سے ہم کو ایک ہی طرح کی بو کا احساس نہیں ہوتا۔ یہ کہنا کہ ہم کو یکسان احساس نہیں ہوتا، ایک مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کہ کبھی بھی ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہم کو دوبارہ ہوتی ہے؛

ہم کو کئی مرتبہ ایک ہی معروض کا احساس ہوتا ہے۔ ہم ایک ہی سُر کو بار بار سنتے ہیں۔ سبزی کی ایک کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں۔ ایک ہی خارجی بو کو سونگھتے ہیں یا ایک ہی قسم کے الم کا تجربہ کر لیتے ہیں۔ مفردن و مجرد طبیعی و خیالی حقائق جن کے مستقل و پائیدار وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے، متواتر و مسلسل ہماری شعور کے سامنے آتی ہیں، اور بے پروائی سے ہم یہ فرض کر بیٹھتے ہیں، کہ ان کے متعلق ہمارے تصورات بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ کچھ مدت کے بعد جب ہم ادراک کے باب پر پہنچینگے، تو معلوم ہوگا کہ حسوں کی طرف ذہنی واقعات کی حیثیت سے توجہ نہ کرنے کی ہم کو کس قدر سخت عادت ہوتی ہے، اور ہم ان کو ان حقائق کی شناخت کے لئے جن کے وجود کو یہ ظاہر کرتی ہیں محض سیڑھیوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس وقت کھڑکی کے باہر جو ہیں۔

نظر ڈالتا ہوں تو مجھے گھاس دھوپ میں بھی اتنی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جیسی کہ سائے میں۔ لیکن اگر مصور کو اسکی تصویر بنانی ہو تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے وہ سائے کے حصے کو سیاہی مائل بادامی سے ظاہر کریگا اور دھوپ والے حصے کو شوخ زرد رنگ سے۔ معمولاً ہم اس اختلاف کی طرف اعتنا نہیں کرتے، جو ایک ہی شے کو مختلف حالتوں اور مختلف فاصلوں سے دیکھنے، سننے اور سونگھنے میں محسوس ہوتا ہے۔ ہم کو صرف شے کی یکسانی کی تحقیق کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اور جو حسیں ہم کو یہ یقین دلاتی ہوں کہ یہ وہی شے ہے، ان کو ہم اجمالی طور پر ایک ہی خیال کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف حسوں کی ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس بات کے ثابت کرنے کے لئے تقریباً بیکار ہوتی ہے۔ حس کی تمام تر تاریخ ہماری اس نا قابلیت پر گویا کہ ایک حاشیہ ہوتی ہے، کہ ہم نہیں بتا سکتے، کہ آیا دو حسیں جو علحدہ علحدہ ہوتی ہیں، بالکل یکساں ہیں۔ ہماری توجہ کو جو شے کسی خاص حس کی مطلق کمیت و کیفیت سے کہیں زیادہ متاثر کرتی ہے، وہ اس کی نسبت ہوتی ہے جو اس کو اس وقت کی اور حسوں سے ہوتی ہے۔ جب ہر شے سیاہ ہوتی ہے، تو نسبتۃً کم سیاہ حس سے ہمکو سفیدی کا ادراک ہوتا ہے۔ ہیلم ہولٹز کا اندازہ ہے کہ اگر تصویر میں سفید سنگ مرمر کی عمارت کو چاند کی روشنی میں دکھایا جائے، جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھیں گے تو یہ اصل چاندنی کے سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار تک زیادہ روشن ہوگی؎

اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی حاصل نہ ہوتا۔ یہ اس کو بالواسط ملحوظات کے ایک سلسلہ سے استنباط کرنا پڑا ہے۔ ایسے واقعات بھی ہیں جن کی بنا پر ہم کو گمان ہوتا ہے کہ ہماری حسیت ہر وقت متغیر رہتی ہے، جس کی وجہ سے ایک ہی شے سے ایک ہی حس آسانی کے ساتھ ہم کو بار بار نہیں ہو سکتی۔ آنکھ جب پہلی بار روشنی کے سامنے آتی ہے، اسوقت روشنی کی حس سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ مگر یہ حسیت حیرت انگیز سرعت کے ساتھ کند ہو جاتی ہے۔ شب بھر سونے کے

بعد اشیا اس سے دوگنی روشن معلوم ہوتی ہیں، جتنی کہ محض ذرا دیر آنکھ بند کر کے سکون حاصل کرنے سے یا ان کے بعد کے حصوں میں نظر آتی ہیں۔ ہم کو خواب آلود و ہوشیار ہونے، بھوکے اور سیر ہونے تازہ دم اور ماندے ہونے کے اعتبار سے اشیاء کا احساس مختلف طور پر ہوتا ہے۔ ہمیں صبح اور شام کے وقت مختلف احساس ہوتے ہیں۔ سردی اور گرمی میں مختلف احساس ہوتے ہیں، اور اس سے بھی زیادہ اشیا کے متعلق ہمارے بچپن جوانی اور بڑھاپے کے تصورات میں فرق ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ ہم کو اس امر کے متعلق کہ ہمارے احساس ایک ہی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس کے اندر وہی محسوس اشیاء ہیں، جن کے اندر وہی محسوس اوصاف ہیں۔ کبھی شک نہیں ہوتا حسیت کا فرق اشیا کے متعلق ہمارے جذبہ کے اس فرق سے بہترین طور پر ظاہر ہوتا ہے، جو عمر کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے۔ جو شئے کبھی خوش کرنے والی اور جوش میں لانے والی تھی، اب بے مزہ اور بے اثر ہو جاتی ہے۔ پرندوں کا نغمہ پریشان کن نسیم سحر المناک۔ اور آسمان غمگین معلوم ہونے لگتا ہے؛

ان بالواسط قرائن پر کہ ہماری حسوں میں ہمارے احساس کے ساتھ ہمیشہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں، ایک اور قرینہ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے، جو ان واقعات پر مبنی ہیں جو دماغ میں لازماً وقوع پزیر ہوتے ہونگے۔ بعینہ سابقہ حس کی سی حس کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ یہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ مگر چونکہ صحیح معنی میں عضوی اعتبار سے یہ ناممکن ہے اسی لئے یہ متغیر احساس بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ ہر دماغی تغیر کے ساتھ خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو احساس میں بھی اس کے مطابق تغیر ہونا چاہیئے، جو دماغ کے تابع ہوتا ہے؛

یہ سب کچھ صحیح ہوتا اگر ہم کو حسیں بھی خالص اور منفرد اور دوسری چیزوں کے ساتھ غیر مخلوط ہوا کرتیں۔ اگرچہ اس وقت بھی ہم کو یہ اعتراف کرنا پڑتا کہ معمولی گفتگو میں ہم کتنا ہی یہ کہیں، کہ ہم کو ایک ہی طرح کی حس ہوتی ہے۔ مگر نظری صحت کے اعتبار سے ہمکو بعینہ یکساں حس کبھی نہیں ہوتی، اور جو کچھ چشمہ حیات کے متعلق صحیح ہے وہی عناصر احساس کے متعلق صحیح ہوگا اور بقول ہرقلیطوس ہم کبھی ایک ہی چشمہ میں دوبار

قدم نہیں رکھتے ؟

لیکن اگر سادہ حسی تصورات کے دوبار بالکل اسی طرح سے ہونے کا کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط ثابت ہو گیا ہے، تو ہمارے فکر کی بڑی مقداروں کے غیر متغیر ہونے کا خیال کس قدر بے بنیاد نہ ہوگا ؟

کیونکہ وہاں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوگی، کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ ایک واقعہ کے متعلق ہم کو جو خیال ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں عدیم المثال ہوتا ہے اور وہ اسی واقعہ کے متعلق اور خیالات سے صرف جنسی اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے، جب بالکل ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو ہمارے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ ہم اس کا نئی طرح سے خیال کریں، نئے نقطہ سے اس کو دیکھیں اور ان علائق سے جو پہلے ظاہر ہوئے تھے، مختلف علائق میں اس کو سمجھیں جس خیال کے ذریعہ سے ہم کو اس کا وقوف ہوتا ہے وہ اس کا وہ خیال ہوتا ہے جو ان علائق میں ہوتا ہے، ایسا خیال جو اس تمام مبہم سیاق کے شعور کے ساتھ مخلوط ہوتا ہے۔ اکثر خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے تدریجی خیالات کے عجیب و غریب اختلاف پر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ گذشتہ ماہ میں فلاں معاملہ کے متعلق ہماری یہ رائے کس طرح تھی۔ اب ہمارے لئے اس ذہنی حالت کا امکان باقی نہیں رہتا، اور ہم نہیں جانتے کہ ایسا کس لئے ہے۔ سال بہ سال ہم اشیا کو نئی روشنی میں دیکھتے جاتے ہیں۔ جو بات کبھی غیر حقیقی تھی اب حقیقی بن جاتی ہے اور جس شے سے ہم پہلے جوش میں آجایا کرتے تھے وہ اب کوئی اثر نہیں رکھتی۔ جن احباب کو ہم دنیا سے زیادہ عزیز سمجھا کرتے تھے، ان کی محبت سکڑ کر اب محض سائے کی طرح رہ جاتی ہے۔ جن عورتوں ستاروں جنگلوں اور چشموں کو مظہر الٰہی خیال کیا کرتے تھے، وہ اب معمولی اور بے اثر چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن حسین لڑکیوں کے ساتھ نظریں لڑا کرتی تھیں، اب ان کے وجود کا احساس تک نہیں ہوتا۔ تصویریں بالکل بے معنی معلوم ہوتی ہیں۔ اور کتابوں کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے گو یتھے کے اندر پر اسرار طور پر معنی خیز اور جان مل ہیں وزنی و موثر کیا بات

معلوم ہوا کرتی تھی۔ ان سب کے بجائے کام کے ساتھ ذوق شوق بڑھ جاتا ہے۔ روزمرہ کے فرائض اور معمولی فوائد کی قیمت کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے"

مگر جو بات ہم کو اس قدر نمایاں معلوم ہوتی ہے، وہ ہر جگہ اور ہر گھنٹے کے تغیر کے ساتھ غیر محسوس حالت میں موجود ہوتی ہے۔ ہر دی ہوئی شے کے متعلق تجربہ ہم کو ہر لحظہ ڈھالتا رہتا ہے، اور ایک شے کے متعلق ہمارا ذہنی ردعمل حقیقت در اس وقت تک ہمارے کل عالم کے تجربہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مجھے اپنے نظرے کی تائید کے لئے دماغی عضویات کی تشبیہات کی طرف پھر رجوع کرنا پڑیگا۔

ابتدائی ابواب سے ہماری سمجھ میں یہ آیا تھا، کہ دوران فکر میں ہمارے دماغ میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور انوار شمالی کی طرح ہر تغیر کے ساتھ اس کا کل داخلی توازن متغیر ہوتا رہتا ہے۔ کسی خاص لمحہ میں تغیر کی صحیح نوعیت کا تعین بہت سے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ مقامی تغذیہ یا آمد خون بھی ان میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ مگر جس طرح ان میں سے ایک لازمی طور پر خارجی اشیا کے اس وقت آلات حس پر مرتسم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح سے دوسرا وہ خاص رجحان ہوتا ہے، جس میں اس وقت عضوان تمام حالات کی بنا پر ہوتا ہے، جن میں یہ ماضی میں گذر چکتا ہے ہر دماغی حالت کا ایک حد تک اس تمام تسلسل سے تعین ہوتا ہے۔ آخر الذکر کو جزوی طور پر بھی بدل دو تو دماغی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ تغیر ہو جائیگا۔ ہر موجودہ دماغی حالت گویا ایک تحریر ہوتی ہے جس میں عالم کل کی آنکھ اس کے صاحب کی تمام تاریخ پڑھ سکتی ہے لہذا یہ امر بالکل خارج از بحث ہے کہ دماغ کی مجموعی حالت کا بعینہ اعادہ ہو جائے۔ اس کے مشابہ کوئی شے ممکن ہے کہ دوبارہ ہو جائے، مگر یہ فرض کرنا کہ یہی دوبارہ ہوتی ہے، اس مہمل دعوے کے مساوی ہوگا، کہ وہ تمام حالتیں جو اس کے دونوں منظروں کے مابین رہی تھیں محض کالعدم تھیں اور عضوان کے گذرنے کے بعد بالکل ایسا ہی رہا ہے، جیسا کہ یہ پہلے تھا۔ اور (اگر چھوٹے وقفات پر غور کروں) جس طرح حواس میں ایک ارتسام اپنے ماقبل کے اعتبار سے بہت

مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایک رنگ اپنے متقابل رنگ سے متغیر ہو جاتا ہے، شور کے بعد خموشی اچھی معلوم ہوتی ہے، اور جب ستبک کو اوپر کی جانب بجاتے ہیں، تو یہ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جب یہی نیچے کی طرف بجائی جاتی ہے جسطرح سے ایک شکل میں بعض خطوط کی موجودگی دوسرے خطوط کی ظاہری شکل کو بدل دیتی ہے، یا جس طرح سے نغمے میں کل جمالیاتی اثر اس طریق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح کہ آوازوں کا ایک مجموعہ دوسرے مجموعے کے احساس کو بدل دیتا ہے، اسی طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ دماغ کے وہ حصے جن کو انتہائی شدت کے ساتھ متہیج کیا گیا ہے، ایک قسم کی ذکاوت باقی رکھتے ہیں، جو ہمارے موجودہ شعور کا باعث ہوتی ہے، اور جو اس امر کے متعین کرنے والی شرائط میں سے ایک ہوتی ہے، کہ اب ہم کیا اور کس طرح پر محسوس کریں گے؛

ہمیشہ بعض قطعات کا تناؤ کم ہوتا رہتا ہے، اور بعض کا زیادہ ہوتا رہتا ہے، اور بعض سے فعلی طور پر اخراج ہوتا رہتا ہے۔ تناؤ کی حالتیں مجموعی حالت کے متعین کرنے میں، اور اس امر کا تصفیہ کرنے میں کہ کس قسم کی ذہنیت ہوگی، ایک قطعی اثر رکھتی ہیں۔ ہم انتہائی عصبی ہیجانات اور بظاہر بے اثر ہیجوں کے جمع ہونے کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ کا کوئی تغیر عضوی طور پر بے اثر نہیں ہوتا، اور غالب گمان یہ ہے کہ نہ کوئی نفسیاتی نتیجے سے عاری ہوتا ہے۔ لیکن جب دماغی تناؤ ایک حالت توازن سے دوسری حالت میں گوناگوں نما کی گردشوں کی طرح سے کبھی سست اور کبھی تیز ہوتا ہے تو کیا یہ ممکن ہے، کہ اس کا نفسیاتی متلازم کبھی اس کا ساتھ دینے سے قاصر رہتا ہو، اور یہ ہر عضو کے انعکاسات کے مقابلے میں اپنا کوئی انعکاس داخل اندر کی طرف نہ بھیج سکتا ہو۔ لیکن اگر یہ ایسا کر سکتا ہو، تو اس کے داخلی انعکاسات لاتعداد ہوتے ہونگے۔ کیونکہ دماغ کی نفسیات کی لاتعداد اقسام ہیں۔ اگر اس قدر کثیف اور معمولی شے جیسی کہ ٹیلیفون کی پلیٹ ہوتی ہے، برسوں مرتعش رہ سکتی ہے، اور اپنی داخلی حالت کو کبھی پھر دوگونہ نہیں کرتی، تو کس حد تک یہ حالت دماغ میں نہ ہوتی ہوگی، جو

اس سے کہیں زیادہ لطیف ہے ؛

مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح مفرد و مکمل شکل میں لیکر ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقہ کا تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتداً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئیگا تو آگے چلکر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور کبھی یکساں نہیں ہوتے اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دعوی بظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، مگر نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاک اور ہربارٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا مشکل ہو جاتا ہے، اور انہی مذہبوں کا جرمنی میں زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالماتی انداز پر بیان کرنے میں سہولت تو ہے۔ اور شعور کی اعلی حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتے ہیں انحناؤں کے متعلق یہ خیال کرنا، کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط کے بنے ہیں، اور بجلی اور قوت عصبی کے سیال و مائع خیال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی ہے۔ مگر ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ ہمارا طریق بیان استعاری ہے۔ اور فطرتاً ان اشیا میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود رہتا ہو، اور جو مختلف حالتوں میں شعور کے سامنے غیر متغیرہ حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی خیال ہے، جیساکہ حکم کا غلام ؛

ضمیاتی ضوابط کے استعمال کو جو شے اس قدر سہل بنا دیتی ہے، وہ زبان کی تمام تر ساختہ ہے، جس کے متعلق ہم نے ابھی کچھ دیر ہوئی کہا تھا، اس کو نفسیاتیوں نے نہیں بنایا ہے، بلکہ ایسے لوگوں نے بنایا ہے جن کی صرف یہ غرض تھی کہ ہماری ذہنی حالتوں کے واقعات ظاہر ہو جائیں۔ وہ اپنی حالتوں کے متعلق صرف یہ کہتے تھے کہ اس شے کا تصور، اُس شے کا تصور۔ پس کچھ تعجب کی بات نہیں ہے، اگر فکر کا تعقل اس۔ شے کے قانون کے ماتحت ہوتا ہو،

جس کے نام سے یہ موسوم ہوتا ہے۔ اگر شے اجزا پر مشتمل ہو تو ہم یہ فرض کر لیتے ہوں کہ شے کا خیال اجزا کے خیالوں پر مشتمل ہوگا، اگر اس شے کا ایک حصہ اسی شے میں نظر آئے یا پہلے اور اشیا میں نظر آتا ہو، تو ہم کو اب بھی وہی تصور ہونا چاہیئے، جو اس حصہ کے متعلق ہم کو گذشتہ مواقع پر ہوا تھا۔ اگر شئے سادہ ہو، تو اس کا خیال بھی سادہ ہو۔ اگر یہ مرکب ہو تو اس کے خیال کرنے کے لئے بہت سے حالات کی بھی ضرورت ہو۔ اگر یہ ایک سلسلہ ہو، تو خیالات کے ایک سلسلہ ہی سے اس کا وقوف ہو سکتا ہے۔ اگر یہ مستقل و پائیدار ہو، تو مستقل و پائیدار خیالات ہی اس کو جان سکتے ہیں علی ہذا۔ اس مفروضہ سے زیادہ کونسی شے قرین قیاس ہو سکتی ہے، کہ ایک شئے جس کا ایک ہی نام ہو، اس کو ہم ذہن کی ایک کیفیت سے جانتے ہوں لیکن اگر زبان کا ہمیں اس طرح سے متاثر کرنا لازمی ہے تو ترکیبی زبانیں بلکہ یونانی ولاطینی بھی بوجہ اپنی اسمی گردانوں کے بہتر رہبر ہونگی۔ ان میں نام غیر متغیر معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس سیاق کے مطابق جس میں کہ یہ واقع تھے، اپنی شکل بدلتے تھے۔ پس اس وقت اب کی نسبت ایک ہی شے کا مختلف اوقات میں مختلف شعوری حالتوں میں خیال کرنا سہل تھا ؛

جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے، یہ بھی واضح ہو جائیگا۔ فی الحال ایسے غیر متغیر ذہنی واقعات پر جو کبھی مفقود ہو جاتے ہیں، اور کبھی پھر ظاہر ہو جاتے تھے یقین رکھنے کا لازمی نتیجہ ہیوم کا یہ نظریہ ہے، کہ ہمارا فکر مستقل اور علٰحدہ علٰحدہ اجزا سے مرکب ہوتا ہے اور محسوس طور پر مسلسل چشمہ نہیں ہے۔ اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرونگا کہ یہ نظریہ فطری مظاہر کو قطعًا غلط صورت میں ظاہر کرتا ہے ؛

(۳) ہر شعور شخصی میں فکر محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے مسلسل کی میں صرف یہ تعریف کر سکتا ہوں، کہ جو شگاف درز یا وقفہ سے بری ہو۔ یہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ ایک ذہن اور دوسرے ذہن میں جو خلیج ہوتی ہے، وہ فطرت کی سب سے بڑی خلیج ہوتی ہے۔ ایک منفرد ذہن کے اندر جن درزوں کا

تصور کیا جا سکتا ہے، وہ یا تو ایسے زمانی وقفے ہونگے، جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائیگی اور پھر کچھ مدت کے بعد خود بخود روشن ہو جائیگی۔ یا یہ فکر کی کیفیت یا اس کے مافیہ کے انقطاع ہونگے، اور اس قدر اچانک واقع ہونگے کہ ماقبل اور مابعد میں کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہیگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں؛

(ا) جس حالت میں کوئی وقفہ واقع بھی ہو جاتا ہے، تو اس وقت بھی اس کے بعد کا شعور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے، یا یہ کہ ایک ہی ذات کا دوسرا جزو ہے؛

(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں کبھی وہ بالکل اچانک نہیں ہو جاتے۔

زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے سادہ ہے، اس لئے اس کو ہم پہلے لیتے ہیں، اور سب سے پہلے ان زمانی وقفوں کی نسبت ایک حرف کہے دیتے ہیں جن کا خود شعور کو وقوف نہیں ہوتا۔

صفحہ ۲۳۲ پر ہم نے یہ کہا تھا، کہ اس قسم کے زمانی وقفے واقعاً ہوتے ہیں، اور ممکن ہے ان سے بہت زیادہ ہوں جتنے کہ معمولاً فرض کئے جاتے ہیں۔ اگر شعور کو ان کا وقوف نہیں ہوتا تو یہ ان کو وقفات کے طور پر محسوس بھی نہیں کر سکتا۔ نائٹرس اوکسائڈ اور دوسرے بے حس کر دینے کی چیزوں سے جو بیہوشی پیدا ہوتی اور صرع اور غشی کی بے شعوری میں حیات حسی کے ٹکڑے ملجاتے ہیں اور درز اس طرح سے محو ہو جاتی ہے، جس طرح احساسات مکان نقطہ اعمیٰ کے مقابل کے حاشیہ کے اندر ملجاتے ہیں، اور آنکھ کی حسیت میں اس کی وجہ سے جو خلل واقع ہوتا ہے، اس کو مٹا دیتے ہیں۔ اس قسم کا شعور اب مشاہد نفسیاتی کو جیسا ہی معلوم ہو، بجائے خود غیر منقطع ہوتا ہے یہ خود کو غیر منقطع محسوس کرتا ہے۔ اسکی بیداری کا دن محسوس طور پر اس وقت تک اکائی ہوتا ہے جب تک یہ دن باقی رہتا ہے، اسی معنی میں جس معنی میں کہ خود گھنٹے اکائیاں ہوتے ہیں، اور ان سب کے اجزا ملے ہوئے اور باہم پیوستہ ہوتے ہیں؛

اور ان کے مابین کوئی خارجی شے حائل نہیں ہوتی۔ شعور کے متعلق یہ توقع کرنا کہ یہ اپنے خارجی تسلسل کے اختلالات کو وقفات خیال کرے، ایسا ہے جیسا کہ آنکھ سے یہ توقع کرنا کہ یہ خموشی کا وقفہ اس لئے محسوس کر لے کہ سنتی نہیں ہے۔ یہ تو ان وقفات کے متعلق ہے جو محسوس نہیں ہوتے؛

ان وقفات کا حال دوسرا ہے، جو محسوس بھی ہوتے ہیں۔ نیند سے بیدار ہونے کے بعد معمولاً ہم کو یہ علم ہوتا ہے، کہ ہم بے ہوش رہے ہیں، اور اکثر ہمیں اس امر کا بھی صحیح اندازہ ہوتا ہے، کہ کتنے عرصے تک بیہوش رہے ہیں۔ یہاں ظاہر ہے کہ اندازہ محسوس علامات سے ایک استنباط ہوتا ہے، اور اس کے سہولت سے ہو جانے کی یہ وجہ ہے کہ ہم کو اس خاص میدان کی ایک عرصہ دراز سے مشق ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شعور خود کے لئے ویسا نہیں ہوتا جیسا کہ پہلی صورت میں تھا، بلکہ محض لفظاً منقطع و متفرق ہوتا ہے۔ مگر تسلسل کے دوسرے معنی ہیں یعنی اس اعتبار سے کہ اجزا داخلی طور پر مربوط اور ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک کل کے اجزا ہوتے ہیں شعور محسوس طور پر ایک اور مسلسل ہوتا ہے؛

جب پال اور پیٹر شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس عرصہ میں سوتے رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چشموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے جن کے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا۔ جس طرح بجلی کی وہ رو جو زمین میں گھس جاتی ہے، لازمی طور پر اس بجلی کی ساتھ ملجاتی ہے، جو زمین میں ہوتی ہے، درمیان میں خواہ کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو اسی طرح پیٹر کا حال فوراً پیٹر کے ماضی سے ملجاتا ہے، اور کبھی پال کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پال کے شعور کو کبھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی۔ پیٹر کے ماضی کے شعور سے صرف اس کے حال کا شعور ملجاتا ہے ممکن ہے، اس کو پال کے ذہن کی ان خواب آلودہ حالتوں کا علم ہو جو اس پر سونے سے پہلے گذرنی تھیں، اور ممکن ہے یہ علم صحیح بھی ہو۔ لیکن یہ علم اس سے بہت مختلف ہے، جو اس کو اپنی نیند سے

پہلی کی حالتوں کا ہے۔ اس کو اپنی حالتیں یاد ہیں حالانکہ وہ پال کی حالتوں کا محض تعقل کر سکتا ہے یاد ایک بلاواسطہ احساس ہے، اس کے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جس کو معروض تعقل کبھی نہیں پا سکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت پیٹر کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اسی قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ جو شے اس طرح قربت و ذاتیت کے اوصاف سے متصف ہوگی وہ میں اور میری ہوگی۔ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں، اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائیگا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان کے ساتھ موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے۔ ان پر یہ قبضہ کر لیتی ہے، اور ان کو اپنی ذات کا جزو سمجھتی ہے۔ یہ وحدت ذات ایسی شے ہے، جس کو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا۔ اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا، اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ جیسے زنجیر یا سلسلہ ہیں اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کوئی جڑی ہوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت تو چشمے کی سی ہوتی ہے، جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئیگا، اس میں اس کو شعور، فکر، یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائیگا۔

لیکن ایک ہی ذات کی حدود کے اندر اور ایسے افکار میں جن سب میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے، ہم کو ایک ہی قسم کا جوڑ اور اجزا ملتے ہیں ایک ہی طرح کی علٰحدگی نظر آتی ہے، جس کا مذکورہ بالا بیان میں کوئی لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعتاً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلہ جیسے لفظ شعور کی حالت ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں ہیں تو ان الفاظ کا استعمال ہی کیوں ہوتا ہے۔ کیا ایک شدید دھماکہ اس شعور کے ٹکڑے نہیں کر دیتا جس پر واقع ہوتا ہے

کیا ہر اچانک حادثے سے مثلاً کسی نئی شے کے یکایک آجانا، یا جس کے تغیر سے واقعی ایک رکاوٹ پیدا نہیں ہو جاتی ہے، جو محسوس طور پر رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو شعوری چشمے کو اس مقام سے جہاں سے کہ یہ ظاہر ہوتی ہے منقطع کر دیتی ہے۔ کیا اس کے وقفات سے ہم کو اپنی زندگی کے ہر لمحے میں سابقہ نہیں پڑتا رہتا کیا ان کی موجودگی میں ہمیں اپنے شعور کو ایک مسلسل چشمہ کہنے کا حق ہے؛

یہ اعتراض کچھ تو ایک ابہام پر مبنی ہے اور کچھ ایک سطحی تاملی خیال پر۔

ابہام اس طرح ہوتا ہے، کہ افکار اور ان اشیا دونوں کو ذہنی واقعات سمجھ لیا جاتا ہے، جن کا ان کو وقوف ہوتا ہے۔ اس غلط میں مبتلا ہو جانا کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر جب ایک مرتبہ ہوشیار ہو جائیں تو اس سے بچ سکتے ہیں۔ اشیا متفرق اور غیر مسلسل ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات ہمارے سامنے ایک سلسلہ کی صورت میں گذر جاتی اور کبھی اچانک نمودار ہو جاتی ہیں اور اپنے سلسلہ کو منقطع کر دیتی ہیں۔ لیکن ان کی آمد و رفت اور ان کے اختلافات سے اس خیال کی روانی میں اسی طرح خلل واقع نہیں ہوتا جو ان کا خیال کرتا ہے، جس طرح کہ زمان و مکان کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا، جس کے اندر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ ممکن ہے گرج سکوت فضا میں اس طرح سے خلل انداز ہو کہ ذرا دیر کے لئے ہمارے حواس بالکل گم ہو جائیں اور ہم کچھ نہ کہہ سکیں کہ کیا ہوا ہے۔ لیکن یہ پریشانی بھی ایک ذہنی حالت ہوتی ہے جو براہ راست سکوت سے آواز کی حالت پر لاتی ہے۔ ایک شے دوسری شے کی طرف فکر کے تغیر کو اسی طرح سے انقطاع نہیں کہہ سکتے، جس طرح بانس کی گرہ کو، لکڑی کا انقطاع نہیں قرار دے سکتے۔ یہ شعور کا ایسا ہی جزو ہے جیسا کہ گرہ بانس کا جزو ہوتی ہے؛

جب اشیا میں نہایت شدید تقابل ہوتا ہے، اس وقت ان کے مابین ربط کی بہت بڑی مقدار خیالات میں موجود ہو سکتی ہے، جن کے ذریعے سے ان کا وقوف ہوتا ہے، یہ بات سطحی تاملی خیال کی بنا پر نظر انداز ہو جاتی ہے خود گرج کے وقوف میں سابقہ خموشی کا خیال غیر معلوم طور پر آجاتا اور باقی رہتا

ہے۔ کیونکہ گرج کے وقت جو ہم سنتے ہیں وہ خالص گرج ہی نہیں ہوتی، بلکہ گرج کا سکوت کے اندر خلل انداز ہونا اور اس کے ساتھ متقابل ہونا۔ ایک ہی گرج جو اس طرح سے ہوتی ہو، اس سے ہم کو اس احساس سے بالکل مختلف احساس ہوتا ہے جو ہم کو اسی گرج سے اس وقت ہوتا جب یہ سابقہ گرج کے سلسلہ میں ہوتی۔ خود گرج کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ سکوت کو بالکل توڑ دیتی ہے، لیکن گرج کا احساس اس خموشی کا بھی تو احساس ہوتا ہے جو ابھی ختم ہوئی ہے، اور انسان کے واقعی اور مقرون شعور میں ایسا احساس ملنا بہت دشوار ہے جو حال تک اس قدر محدود ہو کہ اس میں ماقبل کا شائبہ تک نہ ہو۔ یہاں بھی زبان ہمارے ادراک حقیقت کے خلاف عمل کرتی ہے۔ ہم اپنے خیال اسی کی متعلقہ شے کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اس شے کے علاوہ اور کسی شے کا وقوف ہی نہیں کرتا۔ درحقیقت ہر ایک خیال جس شے سے واقف ہوتا ہے، لبظاہر تو وہی شے ہوتی ہے جس سے یہ منسوب ہوتا ہے۔ مگر مبہم طور پر شاید اس میں اور ہزاروں چیزیں شامل ہوتی ہیں یہ سب ان سے منسوب ہونی چاہیں، مگر یہ کبھی منسوب نہیں ہوتی ان میں سے بعض ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جن کا ایک لمحہ پہلے زیادہ وضاحت سے علم تھا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو ایک لمحہ بعد زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہونگی۔ خود ہماری جسمانی وضع و حالت ایسی شے ہوتی ہے جس کا کچھ نہ کچھ فہم اگرچہ وہ کتنا ہی بے توجہانہ کیوں نہو، ہمیشہ اس علم کے ساتھ ہوتا ہے، جو اس وقت کسی شے کا ہمکو ہو سکتا ہے۔ ہم مصروف فکر ہوتے ہیں اور جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں، تو ہم اپنی جسمانی ذوات کو اپنے فکر کا مرکز سمجھتے ہیں۔ اگر یہ فکر ہمارا ہو تو اس کے تمام اجزا میں وہ گرمی و قربت ہوگی، جو اس کو ہمارا بنا دیگی۔ ہماری یہ بات کہ یہ حرارت و قربت اس احساس سے کچھ زیادہ ہوتی ہے، کہ وہی قدیم جسم ہر وقت موجود رہتا ہے، اس کا تصفیہ آئندہ باب میں ہوگا۔ الغیو کا مافیہ جو کچھ بھی ہو، ہم انسان اس کو ہر شے کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور یہ لازمی طور پر ان تمام اشیا کے ساتھ رابطہ پیدا کر لیتا ہے، جن کا ہم کو بتدریج وقوف ہوتا ہے۔

ہمارے ذہنی مافیہ کے تغیرات کی اس تدریج پر عصبی عمل کا اصول کچھ مزید روشنی ڈال سکتا ہے۔ باب ۳ میں عصبی افعال کے جمع ہونے کا مطالعہ کرتے وقت ہم نے یہ بتایا تھا کہ کسی دماغی حالت کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ یہ فوراً فنا ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی نئی حالت ہوتی ہے، تو سابقہ حالت کا جمود ہنوز موجود ہوتا ہے اور نتیجہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنی لاعلمی میں یہ تو نہیں بتا سکتے کہ ہر حالت میں تغیرات اس طرح سے کس قسم کے ہوتے ہیں۔ حسی ادراک میں عام طور پر تغیرات وہ ہوتے ہیں جو مظاہر تقابل کے نام سے مشہور ہیں۔ جمالیات میں یہ خوشگواری و ناگواری کے احساسات ہیں، جو ارتسامات کے ایک سلسلے میں ایک خاص ترتیب سے ہوتے ہیں محدود معنی میں جس کو فکر کہتے ہیں اس میں یہ بلا شبہ کہاں سے"، اور کہ ہر گونہ کا شعور ہوتے ہیں جو ہمیشہ روانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دماغی قطعہ ا حال ہی میں متہیج ہوا ہے، اور پھر ب اور ج تو موجودہ مجموعی ہیجان محض ج ہی کے ہیجان سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ ا و ب کے بھی فنا ہوتے ہوئے ارتعاشات سے متعین ہوتا ہے اگر ہم دماغی عمل کو ظاہر کرنا چاہتے ہوں تو ہمیں اس کو اس طرح سے لکھنا چاہیے ب ج یہ تین

ا

مختلف عمل ایک ساتھ موجود ہیں اور ان کا ایک فکر متلازم ہے، جو ان تینوں خیالات میں سے ایک بھی نہیں ہے، جو ان میں سے انفرادی طور پر ہر ایک سے پیدا ہوتا۔ اب یہ چوتھا خیال جو بھی کچھ ہو، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں خیالات کے مشابہ نہ ہو، جن کے قطعات کو اس کی پیدائش سے تعلق ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف و آنی کیوں نہ ہو؛

یہ سب مضمون بالکل وہی ہے، جو ہم نے ایک اور سلسلہ میں صفحہ ۲۷۲ پر بیان کیا ہے۔ جس طرح مجموعی عصبی عمل میں تغیر ہوتا ہے، اسی طرح مجموعی نفسی حالت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ مگر جس طرح سے مجموعی عصبی عمل کبھی بالکل غیر مسلسل نہیں ہوتے، اسی طرح سے تدریجی نفسی حالتیں بھی کچھ نہ کچھ باہم تعلق رکھتی ہیں اگرچہ ممکن ہے ایک وقت ان کی شرح تغیر دوسرے وقت کے مقابلہ میں زیادہ

سریع ہو۔

شرح تغیر کا یہ فرق ذہنی حالتوں کے اس فرق کی بنیاد ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو تھوڑا سا کچھ کہنا چاہئے۔ جب شرح کم ہوتی ہے، ہمیں اس امر کا وقوف ہوتا ہے، کہ ہمارا معروض فکر مقابلۃً پرسکون و پائیدار حالت میں ہے جب یہ سریع ہوتا ہے، تو ہم کو اس کے اور کسی شے کے مابین ایک راستہ ایک رشتہ یا تغیر کا وقوف ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے شعور کے اس حیرت ناک چشمہ پر اجمالی نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی زندگی کی طرح سے یہ نشستوں اور پروازوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کو زبان کی تال میل سے بھی نسبت دی جا سکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملہ سے ہوتا ہے اور ہر جملہ کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثالات ہوتے ہیں، جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جا سکتے ہیں۔ اور ان کا تخیل بغیر تغیر کے ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو حرکتی ہوں یا سکونی مگر ایسے ہوتے ہیں جن پر نسبتہً سکون کے وقفات میں غور و فکر ہوتا ہے۔

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھے لیتے ہیں، اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ہر وقت و ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے، کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتا ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے، کہ یہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف لیجائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تامل کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت دشوار ہے۔ اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعہ سے ہم ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں، تو ان کے نتیجہ تک پہنچنے سے قبل ان کو روکنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہونگے۔ برخلاف اس کے اگر ہم ان کے نتیجہ تک

پہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت وثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ انکی چکاچوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے ۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کی ہیئت کا مطالعہ کرنا چاہیے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تغیری قطعات کا تاملی مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہوتا ہے ۔ خیال کی رفتار اسقدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اسکو ہم ٹھہرا سکیں یہ ہمکو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے ۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا ، جس طرح برف کا ریزہ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کا ریزہ باقی نہیں رہتا ، بلکہ پانی کا قطرہ بنجاتا ہے ، اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں ، جو اپنی حد کی طرف متحرک ہو ، ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے کسی سکونی شئے کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے ، جو کچھ ہم کہنے والے ہوتے ہیں بالعموم اس کا آخری لفظ ہوتا ہے ، اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے ۔ جملہ میں جو کچھ اُسکی خاص جگہ رجحان ومعنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اُسکا بالکل پتہ نہیں چلتا ۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کو پکڑنے کے مساوی ہوگا ، یا گیس کے اس لئے جلدی سے کھولکر دیکھنے کے کہ دیکھیں اندھیرا کیسا نظر آتا ہے ۔ اور ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے ، ان علمائے نفسیات کا ، جو ان کے متعلق شک رکھتے ہیں شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زینو کا حامیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے ، تو بتاؤ وہ کہاں ہوتا ہے ، اور ان کے اس بیہودہ سوال کا فوراً کوئی جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعوے کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا ہے ۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں ۔ اگر چشمۂ فکر کے تغیری حصوں کو روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے ، تو ایک بڑی فاحش غلطی جو تمام علمائے نفس کرینگے یہ ہوگی ، کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہینگے اور اس کی وجہ سے نسبتاً سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کرنے لگیں گے ۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے ۔ ان کو ان لاتعداد علائق اور نسبتوں

کے مطابق، جو دنیا کی محسوس چیزوں میں نظر آتی ہیں، کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں، اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں، جو ان علائق کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً ہیوم) ذہن کے داخل و خارج کے اکثر علائق ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سکونی نفسی حالتیں ان کے نقول و مشتقات نردوں کی طرح سے ایک دوسرے پر رکھے ہوتے ہیں، مگر ہوتے دراصل علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب حواس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علائق کی حقیقت سے تو ہاتھ نہیں اٹھا سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی کوئی ایسا سکونی احساس کبھی نہیں پاتے، جس سے ان کا احضار ہوتا ہو۔ اس لئے یہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ علائق کا علم صرف ایسی شے سے ہوگا جو احساس یا ذہنی حالت نہیں ہوتی بلکہ ایسے ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی دوسری سکونی حالتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضرور ہے کہ ان کا علم کسی ایسی شے سے ہوتا ہوگا جو بالکل مختلف سطح پر ہوتی ہوگی، یعنی فکر ذہانت و عقل کے کسی خالص فعل سے۔ اور ان سے وہ کچھ ایسی شے مراد لیتے ہیں جو حسیت گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطۂ نظر سے عقلیہ اور نفوریہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس جیسی شے کا وجود ہے، تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علائق کا وجود ہوتا ہے، اسی قدر بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہوگا کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں، جن سے ان علائق کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی ربط کوئی متعلق فعل یا کوئی اور صرفی و نحوی ترکیب زبانِ انسانی میں ایسی نہیں ہوتی، جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار ہوتا ہو جس کو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبتہً معروضات فکر میں محسوس نہ کرتے ہوں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر لیں حقیقی علائق ہیں جو ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطۂ نظر سے ذکر کریں تو بیشتر شعور ہے حس کے ان میں سے ہر ایک کے داخلی تغیرات مطابق ہوتے ہیں۔ بہر حال علائق اور نسبتیں لاتعداد ہوتی ہیں، اور کوئی زبان ان سب کو

پوری طرح بیان کرنے پر قادر نہیں ہے؛

ہم کو احساس ”اگر“، اور احساس ”پر“، اور ”احساس لیکن“ کہنے میں اسی قدر تامل نہ ہونا چاہیئے جس قدر کہ احساس کبود اور احساس سرد میں تامل نہیں ہوتا۔ لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ محض سکونی حصوں ہی کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہوگئی ہے، کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ تجربہ نے یہ فرض کرانے کے لئے کہ جہاں کوئی مستقل نام ہوتا ہے وہاں اس کے مطابق کوئی علیحدہ شے ہونی لازمی ہے، اس کے اثر پر بہت زور دیا ہے۔ اور وہ ان لاتعداد مجرد چیزوں اصولوں اور قوتوں کے وجود سے انکار کرنے میں حق بجانب ہیں جن کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی۔ لیکن انھوں نے اس غلطی کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے، جس کے متعلق ہم نے باب ۷ (دیکھو صفحہ ۲۲۷) میں مختصر سا تذکرہ کیا تھا، یعنی یہ فرض کر لینے کے متعلق کہ جہاں نام نہیں ہوتا، تو وہاں شے بھی نہیں ہو سکتی۔ اس غلطی کی بنا پر کل خاموش غیر موسوم نفسی حالتوں سے سرد مہری سے انکار کر دیا گیا ہے۔ اور اگر ان کو تسلیم بھی کیا گیا ہے تو ان کو ان سکونی ادراکات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، جن کا یہ باعث ہوتی ہیں، اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ یہ اس شے کا یا اس شے کا خیال ہے غرض لفظ ”کا“، ان کی تمام لطیف خصوصیات کو اپنی سفرون آواز میں دبا دیتا ہے۔ اس طرح سے سکونی حصوں پر مسلسل تاکید ہوتی رہی ہے؛

دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں، جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کی تال بھی ایک وقت کی نسبت دوسرے وقت میں زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جس طرح ایسے گوناگوں نما میں جو یکساں رفتار سے گھومتا ہو، اگرچہ شکلیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں، لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ گویا ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد

ایسے وقفے بھی آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً پائیدار شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بعض تناؤ کی صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے واقعہ کے مطابق ہے تو اگر ترتیب نو ٹھیرتی نہیں تو شعور کبھی ختم ہی کیوں ہوتا ہے، اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے، ایک قسم کا شعور ہوتا ہے، تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گذر جاتی ہے، اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر یہ ترتیب نئی ہے۔ اگر ذرا دیر باقی رہنے والا شعور سادہ معروضات کا ہے، تو ہم ان کو اگر یہ واضح و جلی ہوتے ہیں تو حسیں اور اگر یہ مبہم اور خفی ہوتے ہیں تو تمثالات کہتے ہیں۔ اگر پیچیدہ معروضات کا واضح اور جلی ہوتا ہے تو ادراکات کہتے ہیں اور اگر خفی ہوتا ہے تو ان کو تعقلات و افکار کہتے ہیں۔ سریع شعور کے لئے ہمارے پاس انھیں تغیری یا احساسات علائق کے نام ہیں، جن کو ہم استعمال کر چکے ہیں۔ چونکہ دماغی تغیرات مسلسل ہوتے رہتے ہیں اس لئے تمام شعور ایک دوسرے سے مل کر مخلوط ہو جاتے ہیں۔ غالباً یہ ایک طویل شعور یا ایک مسلسل چشمہ ہوتے ہیں؟

احساسات رجحان

یہاں تک تو تغیری حالتوں کا ذکر تھا۔ لیکن ایسی بے نام کی حالتیں یا حالتوں کی کیفیات بھی ہوتی ہیں، جو انھیں کی طرح اہم اور وقوفی ہوتی ہیں، اور جن کو انھیں کی طرح حسی اور عقلی فلسفے تسلیم نہیں کرتے۔ حسی فلسفہ تو ان کا پتہ چلا لینے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ عقلی فلسفہ نے ان کے وقوفی اعمال کا پتہ چلا لیا ہے، مگر اس امر سے انکار کرتا ہے، کہ ان کے برپا کرنے میں احساس کی قسم کی کسی شے کو کوئی لگاؤ ہے۔ امثلہ سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ غیر معلوم نفسی حالتیں جو دماغی ہیجان کے گھٹنے اور بڑھنے پر مبنی ہوتی ہیں کس شے کے مشابہ ہیں۔ فرض کرو یکے بعد دیگرے تین شخص ہم سے یہ کہتے ہیں ٹھہرو! سنبھلو! دیکھو! ہمارا شعور اس سے امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑ جاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے

کسی حالت میں بھی کوئی خاص شے ہمارے سامنے نہیں ہوتی۔ مختلف جسمانی حالتوں سے قطع نظر کر کے اور ان تمثالات کو نظر انداز کر کے جو ان تین لفظوں سے پیدا ہوتی ہیں، اور جو بلاشبہ مختلف ہیں غالباً بقیہ شعوری تاثر کے وجود سے کوئی انکار نہ کریگا، جو اس جہت کا ایک احساس ہوگا جس سے ارتسام آتا ہے اگرچہ ہنوز اس کا کوئی نام نہیں ہے۔ فی الحال ہمارے پاس ان نفسی حالتوں کیلئے ٹھہرو! سنبھلو! دیکھو کے الفاظ کے نام نہیں ہیں!

فرض کرو ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس وقت ہمارے شعور کی حالت خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس وقت ہمارے شعور میں ایک خلا ہوتا ہے، اور محض خلا بھی نہیں ہوتا کیونکہ یہ خلا بہت ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک موہوم سا شبہ موجود ہوتا ہے، جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا، اور ہماری ہمت پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، تو بھی یہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے۔ اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے، گو ہوتے دونوں خلا ہی ہیں، کیونکہ اس میں جس شے کو ہونا چاہیئے وہ نہیں ہوتا۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام کے یاد کرنے کی بے سود کوشش کرتا ہوں، تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جبکہ میں باولس کے نام کی ذہن میں لانے بے سود کوشش کرتا ہوں۔ یہاں کوئی ذہین آدمی کہیگا، دو شعور کیونکر مختلف ہو سکتے ہیں، جب وہ الفاظ جو ان کو مختلف کرتے ہیں موجود نہیں ہوتے۔ جب تک کہ ان کے یاد کرنے کی کوشش بے سود ہوتی ہے۔ اس وقت تک صرف کوشش موجود ہوتا ہے۔ یہ ان دو حالتوں میں کیونکر مختلف ہوگی۔ تم قبل از وقت اس کو دو مختلف ناموں سے پر کر کے متفرق کرنے کی کوشش کر رہے ہو، اگرچہ مفروضہ کی رو سے یہ ہنوز یاد نہیں آتے ہیں۔ محض ان دو کوششوں کا خیال کرو اور ان واقعات کے نام سے موسوم

نہ کرو جو ہنوز موجود نہیں ہیں تو تمکو کوئی بات ایسی نہ ملے گی جسمیں ان دو کوششوں میں فرق ہوگا۔ مگر صحیح طور پر تلاش کرو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس فرق کو ان اشیا کے نام ہی سے مستعار لیکر ظاہر کر سکتے ہیں جو ابھی سے ذہن کے اندر نہیں ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری نفسیاتی اصطلاحات بالکل ناکافی ہیں اور ہم اس قسم کے شدید فروق و اختلافات ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ مگر بے نام ہونا موجود ہونے کے منافی نہیں ہے۔ خالی ہونے کے ایسے بہت سے شعور ہوتے ہیں، جن میں سے بجائے خود ایک بھی کوئی نام نہیں رکھتا مگر سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ معمولی طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ سب شعور کے خلا ہیں۔ لہذا سب ایک ہی حالت ہیں۔ مگر اس قسم کا احساس فقدان احساس سے تو قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ایک گم شدہ لفظ کی تاثیل ممکن ہے، اس کے اندر موجود ہو، مگر اس کے لئے آواز کا جامہ نہیں ہوتا یا ابتدائی حرف علّت یا حرف صحیح کی گریزاں حس تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تمسخر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ ہر شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اسطرح سے تجربہ ہوا ہوگا، کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کر رہا ہے، لیکن یاد نہیں آتا۔ یہ ہے کہ ذہن میں گھوم رہا ہے اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے۔

پھر غور کرو کہ ایک احساس کے پہلی بار ہونے اور پھر اسی احساس کی دوبارہ اس طرح شناخت ہونے میں کہ ہم اس سے پہلے لطف اندوز ہو چکے ہیں مگر یہ یاد نہیں آتا کہ کہاں اور کب، کیا عجیب و غریب فرق ہے۔ کوئی نغمہ یا خوشبو یا ذائقہ اپنے ساتھ بعض اوقات اس درجہ یہ نامعلوم احساس شناسائی رکھتا ہے، کہ اس کی پر اسرار جذبی قوت سے ہم چونک پڑتے ہیں۔ لیکن نفسی حالت قوی اور ممتاز تو ہوتی ہے (غالباً وسیع ائتلافی قطعات کے نیم شدید ہیجان پر مبنی ہوتی ہے)، مگر اس کی تمام صورتوں کے لئے ہمارے پاس احساس شناسائی کے علاوہ اور کوئی نام نہیں ہے۔

جب اس قسم کی ترکیبیں پڑھتے ہیں، جیسے کہ جز این نیست، یا تو یہ ہے یا یہ ہے، اَ، ب ہے، لیکن، اگرچہ یہ ہے، با این ہمہ، یہ ارتفاع نقیضین ہے، کوئی تیسری شئے نہیں ہے، دوسرے منطقی تعلق کے لفظی ڈھانچوں کا جم غفیر تو یہ سچ ہے کہ ہمارے ذہن میں محض الفاظ کی روانی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس ان الفاظ کے کیا معنی ہیں، جن کی نسبت ہمارا خیال ہے کہ ہم ان کو پڑھتے وقت سمجھتے جاتے ہیں؛ معنی کی ایک ترکیب سے دوسری ترکیب میں کونسی شئے مختلف ہوتی ہے؟ کون؟ کہاں؟ کیا ان استفہامات میں آوازوں کے علاوہ اور کسی شئے میں فرق نہیں ہے۔ کیا اس کا علم وفہم اس کے متلازم تاثر شعور سے نہیں ہوتا، اگرچہ براہ راست امتحان کے لئے یہ اس قدر مبہم ہے۔ اور کیا یہی اس قسم کے حروف نفسی پر صادق نہیں آتا جیسے نہیں، کبھی نہیں، نہ، ابھی نہیں ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ انسانی گفتگو کے بڑے قطعات فکر میں علامات جہت کے علاوہ اور کچھ نہیں، اور فکر کی جہت کا ہم کو قوی امتیازی احساس ہوتا ہے، اگرچہ اس میں کوئی متعین حسی تمثال کسی قسم کا حصہ نہیں لیتی۔ حسی تمثالات مستقل نفسی حقائق ہوتے ہیں۔ ہم ان کو اپنے سامنے باقی رکھ سکتے ہیں اور جب تک جی چاہے ان کی طرف دیکھ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس منطقی حرکت کی یہ عریاں تمثالات ایسے نفسی تغیرات ہوتے ہیں، جو ہر وقت پرواز میں رہتے ہیں ان کو پرواز کے علاوہ اور کسی حالت میں دیکھ بھی نہیں سکتے۔ ان کا کام یہ ہے کہ تمثالات کے ایک مجموعہ سے دوسرے مجموعہ کی طرف لیجائیں۔ جب یہ گذرتی ہیں تو ہم جلی ہونے والی اور خفی ہونے والی دو طرح کی تمثالوں کو بالکل ایک خاص طریق پر دیکھتے ہیں، اس طرح سے جو ان کی مکمل موجودگی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اگر ہم احساس جہت کو شدت کے ساتھ باقی رکھنا چاہتے ہیں تو یہ مکمل طور پر موجود ہو جاتی ہیں اور احساس جہت فنا ہو جاتا ہے۔ منطقی حرکت کے خالی سلسلہ سے ہم کو اسی طرح حرکت کا گریزاں احساس ہونا چاہئے، جس طرح سے معقول جملہ اپنے الفاظ سے ممیز تمثلات پیدا کرتا ہے؟

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ "میں سمجھتا ہوں" تو مخاطب کے معنی کی اولین لمحی جھلک کیا ہوتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ذہن بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا متعلم لئے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اسکے کہ کچھ کہے کہنے کی نیت کس قسم کا ذہنی واقعہ ہوتی ہے۔ یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے، اور اس لئے شعور کی ایک ممیز و جداگانہ کیفیت ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کی حسی تمثالات پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ بہ مشکل کوئی تمثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو الفاظ و اشیا ذہن کے سامنے آجاتے ہیں اور انتظار و قیاس کی ضرورت نہیں رہی۔ لیکن جونہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں یہ ان کی بتدریج تقدیم کرتی ہے۔ اگر وہ اس کے موافق ہوتے ہیں تو یہ ان کو صحیح کہتی ہے اور اگر مخالف ہوتے ہیں تو رد کر دیتی ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کی کہنے کی نیت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا ایک ثلث اس قسم کی سریع تناظری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو الفاظ کی صورت میں منتقل نہیں ہوتیں۔ ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دیجاتی ہے، وہ اس کو بہ آواز پڑھتا ہے، اور بغیر اسکو پہلے سے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا جاتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو، جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ موقع بموقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے، تو اس طرح سے وہ ہرگز نہ پڑھ سکے۔ الفاظ پر اس طرح سے زور دینا ہے جملہ کی ترکیب نحوی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے "اُس سے زیادہ نہیں" گذرتا ہے تو ہم "کہ" کی توقع کرتے ہیں۔ اگر چونکہ پڑھتے ہیں "تو اس لئے" "یا لہذا" کی توقع کرتے ہیں، اور آئندہ ترکیب نحوی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کے جس کو وہ باآواز پڑھتا ہے چار جملے بھی نہ سمجھ سکے، اس کے بھی پڑھنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بہت ہی سمجھ کر پڑھ رہا ہے؟

ان واقعات کی بعض لوگ اس طرح توجیہ کرینگے، کہ یہ سب ایسی حالتیں ہیں جن میں بعض تمثالات قانون ائتلاف کے ذریعہ سے بعض کو اس سرعت کے ساتھ تہییج کر دیتی ہیں کہ بعد میں ہم کو خیال ہوتا ہے، کہ ہم نے ان خفیف تمثالات کے رجحانات پیدا ہوتے ہوئے اس سے پہلے کہ یہ واقعات موجود ہوں محسوس کر لئے تھے۔ اس خیال کے لوگوں کے لئے شعور کے لئے جو سامان ہو سکتا ہے، وہ متعین قسم کی تمثالات ہی ہوتی ہیں۔ رجحانات موجود ہوتے ہیں لیکن یہ خارجی نفسیاتی کے لئے واقعات ہوتے ہیں موضوع مشاہدہ کے لئے نہیں ہوتے۔ اس طرح سے رجحان نفسیات میں صفر کے مثل ہوتا ہے۔ اس کے صرف نتائج محسوس ہوتے ہیں؛

اب میں جس شے کے لئے جھگڑتا ہوں اور جس بات کے ثابت کرنے کے لئے امثلہ جمع کرتا ہوں وہ یہ ہے، کہ رجحانات صرف خارجی تشریحات نہیں ہوتے، بلکہ یہ چشمہ کے معروضات میں سے ہوتے ہیں جس کو ان کا داخلی طور پر وقوف ہوتا ہے، اور جس کو صرف اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، کہ یہ بڑی حد تک احساس رجحان پر مشتمل ہوتی ہیں جو اکثر اس قدر مبہم ہوتے ہیں، کہ ہم ان کا نام بھی نہیں بتا سکتے۔ مختصر یہ کہ جس شے کی طرف میں توجہ منعطف کرانا چاہتا ہوں وہ ہماری زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و موہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتے ہیں۔ باب ۱۸ میں معلوم ہوگا کہ مسٹر گیلٹن اور پروفیسر ہکسلے ہیوم اور برکلے کے اس مضحکہ خیز نظریہ کے رد کرنے میں ایک قدم اور آگے بڑھ گئے ہیں کہ ہم کو پوری طرح ممیز و متعین چیزوں کے علاوہ اور کسی شے کے تمثالات نہیں ہو سکتے۔ اگر ہم اس تصور کو بھی رد کر دیں جو مذکورۂ بالا نظریہ سے کسی قدر کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے خارجی اوصاف کا تو علم ہوتا ہے، لیکن علائق کا نہیں ہوتا، تو ہم ایک درجہ اور ترقی کر جائینگے۔ لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کے نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کی حالت اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں مٹکوں پیپوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے مٹکے واقعاً موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے

درمیان سے بہے گا۔ چشمۂ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر ممیز تمثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوئی ہوتی ہے، جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے علائق کی حس ہوتی ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے اور ہم کو کہاں لیجائیگی۔ تمثال کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت اسی ظل کے اندر ہوتی ہے، جو اس کے ساتھ اور اس کو محیط ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ اس کے ساتھ مل جل کر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی، اُس کی ہڈی اس کا گوشت اُس کا گوشت بنجاتا ہے، یہ سچ ہے کہ یہ اس کو اسی شئے کی تمثال چھوڑتا ہے، جو کہ یہ پہلے تھی مگر یہ اس کو اس شئے کی ایسی تمثال بنا دیتا ہے، جو نئی بنی ہوئی اور تازہ اتری ہوئی ہوتی ہے ؛

وہ موہوم خاکہ کیا شئے ہوتا ہے جو کسی تماشہ کھیل یا کتاب کی "صورت" کا ہمارے ذہن میں رہ جاتا ہے، اور جس پر جب کہ وہ شئے واقعاً ہمارے سامنے ہوتی ہے، تو ہم حکم صادر کرتے ہیں۔ ایک علمی یا فلسفیانہ نظام کے متعلق ہمارا تصور کیا ہوتا ہے۔ بڑے حکیموں کو اشیا کے باہمی علاقہ کی وسیع جھلکیں محسوس ہوتی ہیں مگر ان کا یہ عمل اس قدر سریع ہوتا ہے، کہ اتنی دیر میں لفظی تمثالات بھی مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں۔ ہم سب کو اس قسم کا ہمیشہ ایک شعور ہوتا ہے، کہ ہمارا فکر کس طرف کو جا رہا ہے۔ یہ اور کسی احساس کی طرح سے ایک احساس ہوتا ہے، اس امر کا کہ کون سے خیالات اب پیدا ہونے والے ہیں قبل اس کے کہ وہ پیدا ہوئیں۔ شعور کے اس ساحت نظر کی وسعت میں بہت تغیر ہوتا ہے اور بیشتر ذہنی تازگی اور تکان کی کیفیت پر مبنی ہوتا ہے جب ہمارے اذہان تازہ ہوتے ہیں ان کا افق بہت وسیع ہوتا ہے۔ موجودہ تمثال اپنے سے بہت پہلے اپنے تناظر کی جھلک دکھا دیتی ہے، اور وہ حلقے بہت پہلے سے منعکس ہو جاتے ہیں جن کے اندر فکر کی ہنوز تولید نہیں ہوئی ہے۔ معمولی حالات میں محسوس علائق کا ظل بہت محدود ہوتا ہے، اور انتہائی دماغی ضعف کی حالتوں میں افق تنگ ہو کر ایک گذرنے والے لفظ کی حد تک محدود رہ جاتا ہے۔ لیکن اتلافی تشنیری آئندہ لفظ کے لئے سامان فراہم کر دیتی ہے

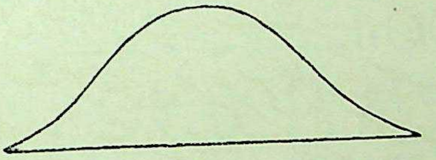
جس سے معمولی تسلسل باقی رہتا ہے، اور تھکا متفکر آخر کار کس نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ بعض اوقات وہ اپنے آپ کو مبتلائے شک پاتا ہے کہ کہیں میرے خیالات بالکل ٹھہر تو نہیں گئے ہیں۔ مگر اور کچھ کی مبہم حس اس کو آئندہ زیادہ ممیز و قطعی اظہار تک پہنچنے کے لئے کشمکش پر آمادہ کرتی ہے، کہ یہ کیا ہوگا۔ اور اس کی گفتار کی سستی سے یہ معلوم ہوتا ہے اس قسم کی حالتوں میں محنت فکر کس قدر دشوار ہوگی؛

اس امر کا وقوف کہ ہمارے خیالات بالکل رک گئے ہیں اس وقوف سے مختلف ہوتا ہے، کہ ہمارے خیالات ایک نتیجہ پر پہنچ کر ختم ہو گئے ہیں۔ ذہن کی اس حالت کا مظہر آواز کا وہ اُتار ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جملہ ختم ہو گیا، اور اس کے بعد سکوت ہوتا ہے۔ اول الذکر حالت کا مظہر کھانسنا اور کھنکارنا سا ہوتا ہے، یا پھر کوئی اس قسم کا لفظ، جیسے کہ وغیرہ یا علی ہذا القیاس ہے۔ مگر غور کرنے کے قابل بات یہ ہے، کہ جملہ کا ہر جزو جو غیر مکمل رہ جاتا ہے، مختلف احساس پیدا کرتا ہے، اور یہ اس خیال پیشیں کی بنا پر ہوتا ہے، جو ہم کو اس امر کا ہوتا ہے، کہ ہم اس کو ختم کرینگے۔ یہ لفظ "اور" علی ہذا القیاس ایسا عکس ڈالتے ہیں، اور معروض فکر ایسا حصہ ہوتا ہے جیسی کہ بین ترین تمثال ہوگی؛

پھر دیکھو جب ہم کوئی نکرہ استعمال کرتے ہیں، مثلاً انسان اور اسکو عام معنی میں لیتے ہیں جس کا تمام ممکن انسانوں پر اطلاق ہو سکے، تو ہم کو اپنی نیت کا پوری طرح سے علم ہوتا ہے، اور اس میں اور اپنے معنی میں، جب ہم اس سے ایک خاص جماعت، یا صرف ایک شخص جو کہ ہمارے سامنے ہوتا ہے، مراد لیتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرلیتے ہیں۔ تعقل کے باب میں معلوم ہوگا کہ ہمارے لئے امتیاز نیت کس قدر ضروری ہوتا ہے۔ یہ اپنا اثر کل جملہ پر ڈالتا ہے، اُس سے ماقبل پر بھی اور مابعد پر بھی جہاں لفظ انسان ہوتا ہے؛

ان تمام واقعات کو دماغی عمل کی اصطلاح میں بیان کرنا بالکل سہل ہے۔

جس طرح "سے" "کہاں سے" کی گونج اپنے فکر کے نقطہ آغاز کا احساس، غالباً اعمال کے فنا ہونے والے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے، جو ایک لمحہ پہلے واضح طور پر موجود تھے، اسی طرح سے کہاں کو نقطۂ اختتام کا ذائقہ پیشین ہوتا ہے اور یہ ان قطعات یا اعمال کے بڑھنے والے ہیجان پر مبنی ہونا چاہئے جو ایک لمحہ کے بعد کسی ایسی شے کے دماغی متلازم ہونگے، جو اسوقت دماغ کے اندر واضح و جلی طور پر موجود ہوگی۔ اگر اس عصبی حالت کو انحناء کے ذریعے سے ظاہر کریں تو یہ ذیل کی شکل اختیار کریگا؛



شکل نمبر ۲۷

افقی خط کا ہر نقطہ کسی دماغی قطعہ یا عمل کا نمائندہ ہے۔ اس خط کے اوپر انحناء کی بلندی کسی دماغی شدت عمل کو ظاہر کرتی ہے۔ انحناء جن شدتوں کو ظاہر کر رہا ہے، اس کے اندر تمام شدتیں موجود ہیں۔ لیکن جو اس کی چوٹی سے پہلے ہیں، وہ ایک منٹ پہلے زیادہ شدید تھیں اور جو اس کے بعد ہیں وہ ایک منٹ بعد سب سے زیادہ شدید ہونگی اگر میں ا ب ت ث ج ح خ د پڑھوں تو ث کے کہنے کے وقت نہ تو ا ب ت اور ج ح خ میرے شعور سے قطعاً خارج نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں اپنے انداز میں موجود ہوتے ہیں اور خفیف سی روشنی کو ث کی قوی تر روشنی کے ساتھ آمیز کر دیتے ہیں کیونکہ دونوں کی عصبی کیفیت ایک حد تک بیدار ہوتی ہے؛

عام طور پر اس قسم کے غلطیاں ہوتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے، کہ دماغی اعمال اس سے پہلے متہیج ہونے لگتے ہیں کہ اُن کے ساتھ جو خیالات

منسلک ہوتے ہیں، وہ آسکیں۔ یعنی واضح وسکونی تشکل میں میری مراد گفتگو اور تحریر کی وہ غلطیاں ہیں، جن کی بنا پر ہم الفاظ کے ادا کرنے میں یا ہجے کرنے میں غلطی کرتے ہیں اور کسی دوسرے لفظ کے حرف یا ہجے کو داخل کر دیتے ہیں جس کی باری ابھی ہونے والی ہے۔ یا ممکن ہے ایسا ہو کہ وہ پورا، پورا لفظ جو بعد میں آنے والا ہو پہلے ادا ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں دو باتوں میں سے ایک بات لازمی طور پر ہوتی ہوگی۔ یا تو کوئی مقامی حادثۂ تغذیہ اس عمل کو روکدیتا ہے جو ہونے والا تھا، یا کوئی مخالف مقامی حادثۂ بعد کے عمل کو قوی کر دیتا ہے اور ان کے قبل از وقت پھٹ پڑنے کا باعث ہوتا ہے۔ اُتلاف کے باب میں ہمارے سامنے بہت سی مثالیں اس واقعی اثر کی آئینگی جو وہ شعور پیدا کرتا ہے، جس کا عصبی عمل ہنوز انتہائی شدت کے ساتھ تہیج نہیں ہوا ہے؛

اس کی حالت موسیقی کی زائد سرتیوں کی سی ہے۔ مختلف آلات سے ایک ہی سُر ادا ہوتا ہے، مگر ہر ایک کی آواز مختلف ہوتی ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سُر سے کچھ زائد بھی ادا کرتا ہے یعنی مختلف بالائی دہن جو ایک آلہ کی دوسرے آلہ سے مختلف ہوتی ہیں۔ کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سُر کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی اور اس کی کیفیت بدلدیتی ہیں۔ اسی طرح سے بڑھنے اور گھٹنے والے دماغی اعمال ملجاتے ہیں اور ان اعمال کی نفسی کیفیت کو متغیر کر دیتے ہیں، جو ان کے انتہائی سُر پر ہوتی ہیں؛

ہم نفسی زائد سرتی امتزاج، یا حاشیے کے لفظ دماغی عمل کے اس خفیف اثر کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں جو اس کا ہمارے فکر پر مترتب ہوتا ہے، جبکہ یہ اسکو ان علائق و اشیا سے واقف کرتا ہے جن کا صرف مبہم طور پر ادراک ہوتا ہے؛

پس اگر ہم مختلف اعمال کے وقوفی فعل پر غور کریں تو ہم کو اس امر کا یقین ہوسکتا ہے کہ ان حالتوں کے مابین جو محض واقفیت ہوتی ہیں، اور ان میں جو علم ہوتی ہیں (دیکھو صفحہ ۲۵۳) جو فرق ہے وہ تقریباً کلیتہً نفسی حاشیوں اور سرتیوں کے فرق میں تحویل ہوسکتا ہے۔ ایک شے کے متعلق علم جو ہوتا ہے وہ اس کے علائق کا علم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ واقفیت محض وہ ارقام

ہوتا ہے جو اس سے آلات حس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس کے اکثر علائق کا علم ہم کو ظلّی اور حاشیہ کے مبہم علائق کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دوسرے مضمون کی طرف رجوع کرنے سے قبل مجھے اس احساس نسبت کے متعلق کچھ ضرور کہنا چاہئے کیونکہ یہ بھی ذہنی چشمہ کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے؛

ہمارے تمام ارادی افکار میں کوئی نہ کوئی بحث یا موضوع ہوتا ہے جس کے گرد ہمارے فکر کے تمام افراد گردش کرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ موضوع ایک مسئلہ ہوتا ہے، ایک خلا جو ہنوز کسی ممیز تصور لفظ یا ترکیب سے پُر نہیں ہوا لیکن (جو اس طرح سے جس کا پہلے کچھ بیان ہو چکا ہے) ہمکو نہایت شدید فعلی، اور متعین نفسی طریق پر متاثر کرتا ہے۔ وہ تمثالات اور ترکیبیں جو ہمارے ذہن میں گذرتی ہیں کیسی ہی ہوں، ہم ان کا اس تکلیف دہ خلا کے ساتھ تعلق محسوس کرتے ہیں۔ اس کا پر کرنا ہمارے فکر کا مقسوم ہوتا ہے۔ بعض ہم کو اس تکمیل کے قریب لے آتے ہیں۔ بعض کو خلا بالکل بے تعلق بتاتا ہے۔ ہر ایک خیال علائق کے محسوس حاشیہ کے اندر تیر کر آتا ہے، جس کی مذکورہ خلا انتہا ہوتی ہے۔ یا بجائے ایک متعین خلا کے ممکن ہے ہم کو صرف ایک دلچسپی کی حالت محسوس ہوتی ہو۔ اس صورت میں حالت کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو، یہ اسی طرح عمل کریگی اور اس قسم کے استحضارات پر جو ذہن میں داخل ہونیکے بعد اس کو مناسب معلوم ہونگے، ان پر ایک محسوس تعلق کی چادر ڈال دے گی، اور جو اس سے متعلق نہ ہونگے ان کو پریشانی اور بے تعلقی کے احساس سے متاثر کر دیگی۔

پس ہمارے موضوع سے تعلق یا دلچسپی بطور حاشیہ کے ہر وقت محسوس ہوتی رہتی ہے خصوصاً موضوع کی ہمنوائی اور مخالفت معاونت اور رکاوٹ کے تعلق کا تو ہر وقت احساس رہتا ہے۔ جب احساس معاونت ہوتا ہے، تو ہم مطمئن ہوتے ہیں۔ احساس مزاحمت سے ہم بے اطمینان و پریشان ہوتے ہیں اور اس طرح سے غلطاں و پیچاں ہوتے ہیں، کہ گویا اور خیالات و افکار کی تلاش میں ہوں۔ اب اگر کوئی ایسا خیال ہو جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہمکو یہ احساس

ہوتا ہو، کہ سب کچھ ہماری مرضی کے مطابق ہو رہا ہے، تو وہ ہمارے فکر کا قابل قبول رکن ہوتا ہے۔ اب یہ کسی قسم کا خیال کیوں نہ ہو۔ شرط صرف اسقدر ہوتی ہے، کہ علائق کے اس خاکہ میں جس میں کہ دلچسپ موضوع واقع ہوتا ہے ہم کو یہ احساس ہو، کہ اس میں یہ بھی جگہ رکھتا ہے۔ یہ اس کو ہمارے سلسلہ تصورات کا موزوں ومناسب جزو بنا دینے کے لئے بالکل کافی ہوتا ہے؛

ایک سلسلۂ خیال کے لئے جو شے اہم ہوتی ہے، وہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے معنی یا جیسا کہ ہم کہتے ہیں اس کا موضوع ہوتا ہے۔ یہی شے باقی رہتی ہے حالانکہ فکر کے اور افراد حافظ سے محو ہو جاتے ہیں۔ معمولاً یہ نتیجہ ایک لفظ یا ترکیب یا جزئی تمثال، عملی حالت یا عزم ہوتا ہے جو یا تو ایک مسئلہ کا جواب دینے کے لئے پیدا ہوتا ہے یا ایک پہلے سے موجود خلا کو پُر کرنے کے لئے، جو ہم کو پہلے پریشان کر رہا تھا یا ہم سلسلۂ خیال میں اس پر آ جاتے ہیں۔ بہر حال یہ چشمہ کے اور حصوں سے اس خاص دلچسپی کی بنا پر جو موضوع کو اس کے ساتھ ہوتی ہے ممتاز ونمایاں رہتا ہے۔ یہ دلچسپی اس کو روکے رکھتی ہے اور جب یہ آتا ہے تو اس کی آمد کو ایک قسم کا اہم موقع بنا دیتی ہے توجہ کو اسطرف مبذول کرتی ہے اور ہمیں اس طرف سکونی انداز میں غور کرنے پر مجبور کرتی ہے؛

چشمے کے وہ اجزا جو ان سکونی نتائج سے پہلے ہوتے ہیں، ان کے حصول کا باعث ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک ہی نتیجہ حاصل ہو تو بھی اس کے ہی وسائل بہت مختلف ہو سکتے ہیں کیونکہ چشمہ فکر کے معنی ایک ہی ہونگے۔ اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا کہ وسائل کیا ہیں۔ وسائل کی عدم اہمیت اس واقعے سے ظاہر ہوتی ہے کہ جب نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے تو ہم اس کے حصول سے پہلے کے اکثر مدارج کو بھول جاتے ہیں۔ جب ہم ایک دعوے کو اپنی زبان سے نکال چکتے ہیں، تو ایک لمحہ بعد ہم اپنے صحیح الفاظ بمشکل یاد کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس کا دوسرے الفاظ میں سہولت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں ایک کتاب جو ہم پڑھ چکتے ہیں، اس کا عملی نتیجہ ہم کو یاد رہتا ہے اگرچہ ہم

اس کے جملوں کا اعادہ نہ کرسکیں؟

دشواری صرف یہ فرض کرنے میں معلوم ہوتی ہے، کہ محسوس تعلق یا عدم تعلق کا حاشیہ تمثالات کے مختلف مجموعوں میں ایک ہی ہوسکتا ہے۔ ایک سلسلۂ الفاظ کو جو ذہن میں سے گذرتا ہے، اور ایک طرف ایک خاص نتیجہ تک لیجاتا ہے اور دوسری طرف لمسی بصری اور دیگر خیالات کے بے لفظ مجموعہ کی طرف لیجاتا ہے جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچنے کا موجب ہوتے ہیں۔ کیا وہ ظل یا حاشیہ یا خاکہ جس میں ہم کو الفاظ محسوس ہوتے ہیں وہی ہوسکتا ہے، جس میں تمثالات ہوتے ہیں؟ کیا اختلاف اصطلاحات اختلاف علائق کے احساس کو مستلزم نہیں ہوتا؟

اگر اصطلاحات کو محض حسوں کی حیثیت سے لیا جائے تو بیشک یہ اختلاف علائق کے احساس کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً الفاظ ایک دوسرے کے ہم قافیہ ہوسکتے ہیں۔ مگر بصری تمثالات میں ایسی مطابقت نہیں ہوسکتی۔ لیکن افکار اور حسوں کو جس طرح سمجھا جاتا ہے اس طرح سے الفاظ نے طویل ائتلاف کی بنا پر باہم اور نتیجہ کے ساتھ مخالفت یا مطابقت کے حاشئے قائم کرلئے ہیں جو اسی قسم کے بصری ولمسی اور دیگر تصورات کے حواشی کے ساتھ بالکل متوازی رہتے ہیں۔ ان حواشی کا سب سے اہم عنصر محض جہت فکر کے صحیح یا غلط ہونے یا اس کی ہمنوائی یا مخالفت کا احساس ہوتا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے ڈاکٹر کیمبیل نے اس واقعہ کی بہترین تحلیل کی ہے۔ ان کے بیان کا اکثر اقتباس ہوتا ہے، اور اس مقام پر ضرورت ہے کہ اس کا اقتباس کیا جائے۔ اس باب کا عنوان ہے کہ "اس کی کیا وجہ ہے کہ لکھنے والے اور پڑھنے والے دونوں بے معنی باتوں کو محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں"۔ مصنف اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مندرجہ ذیل امور بیان کرتا ہے"

[وہ کہتا ہے کہ] ایک زبان کے مختلف لفظوں کے مابین ان لوگوں کے ذہنوں میں جو اس کو بولتے ہیں، جو ربط یا تعلق قائم ہوجاتا ہے وہ محض اس پر مبنی ہوتا ہے، کہ وہ الفاظ مربوط یا مسلسل اشیا کی علامات کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ہندسہ کا یہ اصول ہے کہ جو اشیاء ایک ہی شے کے مساوی ہوتی ہیں وہ

باہم بھی مساوی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اس کو بھی نفسیات میں اصول کی طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے، کہ جو تصورات ایک تصور سے ارتباط رکھتے ہوں ان میں آپس میں ارتباط ہوتا ہے۔ لہذا ایسا ہوگا کہ اگر دو چیزوں کے ربط کا تجربہ کرکے ان کے متعلقہ تصورات میں ائتلاف ہو جائے (جو لازمی طور پر ہوگا)، اور چونکہ ہر تصور اپنی علامت سے بھی مرتبط ہوگا، اس لئے تصورات کی علامات میں بھی ائتلاف ہو جائیگا۔ لہذا اصوات کا بہ حیثیت علامات کے اس طرح تعقل کیا جائے گا کہ ان میں ایسا ربط ہے جو اس ربط کے مماثل ہے، جو ان اشیا کے مابین ہے جن کی یہ علامتیں ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اصوات کو بہ حیثیت علامات کے خیال کیا جائے، کیونکہ ہم لکھنے پڑھنے بولنے سننے میں ہر لحظہ ان کو ایسا ہی خیال کرتے ہیں۔ جب ہم ارادۃً انتزاع کرتے ہیں اور ان کو محض اصوات خیال کرتے ہیں، تو ہم کو فوراً احساس ہوتا ہے کہ یہ بالکل غیر مربوط ہیں اور ان میں اس کے علاوہ اور کوئی تعلق ہی نہیں ہے جو آواز اور لہجہ کی مشابہت سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان پر اس طرح غور کسی خاص غرض کی بنا پر ہوتا ہے، جو پہلے سے ذہن میں ہوتی ہے، اور اس کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے جو معمولی گفتگو میں صرف نہیں ہوتی۔ معمولی گفتگو میں عموماً ان کو علامات خیال کیا جاتا ہے، یا اس کے خلاف ان کو علامات کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح سے اب بیان کیا گیا ہے، ہم غیر محسوس طور پر ان کے مابین ایک تعلق خیال کرنے لگتے ہیں، جو اس سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جس کی اصوات فطری طور پر قابلیت رکھتی ہیں۔"

"اب اس کو تعقل عادت یا رجحان ذہنی جو کچھ بھی کہو یہ زبان کی کثرت استعمال اور اس کی ساخت سے بہت قوی ہو گیا ہے۔ زبان ہی ایک واحد ذریعہ ہے، جس کے واسطہ سے ہم اپنا علم اور اپنے انکشافات دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اور جس کے ذریعہ سے دوسروں کا علم اور انکشافات ہم تک پہنچتے ہیں۔ اس واسطہ سے متواتر کام لینے سے یہ لازمی طور پر ہوتا ہے کہ جب

اشیا میں باہم ربط و تعلق ہوتا ہے، تو جو الفاظ ان چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ عموماً گفتگو میں بھی مربوط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے الفاظ اور علامات بذاتِ خود اور معمولی قربت کی بنا پر تصور میں ایک تعلق قائم کر لیتے ہیں جو اس کے علاوہ ہوتا ہے، جو ان کو باہم ربط و تعلق رکھنے والی اشیا کی علامات کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ رجحان زبان کی ساخت کی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ تمام زبانیں (حتی کہ وحشی ترین بھی) جو اب تک منصۂ شہود پر آئی ہیں باقاعدہ اور تمثیلی ساخت رکھتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیا کے مابین یکساں تعلق ہوتا ہے، جو یکساں طور ہی پر بیان کیا جاتا ہے۔ یعنی اس کے مطابق گردانوں مشتقات ترکیبات ترتیب الفاظ اجزا کے ایک پہ ایک رکھنے زبان کی قواعدی ساخت اور حالت جس کی بھی متقاضی ہو اس سے کام لیا جاتا ہے۔ اب چونکہ زبان کے عادتی استعمال سے (اگرچہ یہ بالکل بے قاعدہ ہو) جہاں کہیں فطرت خارجی میں اشیا کے مابین ربط ہوتا ہے، تو جو علامات ان کو ظاہر کرتی ہیں، وہ بھی مربوط ہو جاتی ہیں۔ پس زبان کی باقاعدہ ساخت سے علامات کے اس تعلق کو اس تعلق کے مطابق خیال کیا جاتا ہے، جو ان کے نمونوں کے مابین ہوتا ہے"۔

اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں جانتے ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ شروع کریں، تو اس کے بعد جتنے لفظ آتے ہیں وہ فرانسیسی ہوتے ہیں، اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے، کہ ہماری زبان سے انگریزی لفظ نکلے۔ فرانسیسی الفاظ میں جو یہ ربط ہے، وہ محض میکانکی طور پر دماغی قانون کی طرح سے عمل نہیں کرتا۔ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اسوقت واقعاً محسوس کر لیتے ہیں۔ ہماری فرانسیسی جملے کے سمجھنے کی قابلیت کبھی اس قدر پست نہیں ہو جاتی، کہ ہمیں اس کا پتہ نہ چلے کہ جو الفاظ سماعت میں آ رہے ہیں وہ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ مشکل سے قدر پریشان ہو سکتی ہے کہ اگر انگریزی لفظ داخل کر دیا جائے تو اس تغیر پر ہم چونک نہ پڑیں۔ الفاظ کے مربوط ہونے کا اس قسم کا احساس ادنی درجے کا حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ مگر اس امر کا مبہم ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سنتے ہیں

وہ ایک ہی زبان کے ہوتے ہیں، اور ایک ہی زبان کے خاص روزمرہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس کے قواعد کے تسلسل سے ہم آشنا ہیں، عملی طور پر یہ تسلیم کرنے کے مساوی ہے، کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ ایک معقول بات ہے۔ لیکن اگر غیر معمولی اور باہر کے لفظ داخل کر دئے جائیں، اگر قواعد کی کوئی غلطی پیدا کر دی جائے، یا غیر متعلقہ لغات اچانک داخل کر دئے جائیں، مثلاً چوہے دان یا چڑیا کی چونچ جیسے لفظ فلسفیانہ گفتگو میں داخل کر دئے جائیں تو جملہ کا گویا سر بگڑ جاتا ہے۔ ہم کو بے آہنگی سے گویا کہ ایک دھکا سا لگتا ہے، اور خواب آلودہ تسلیم کی سی کیفیت تشریف لیجاتی ہے۔ ان حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ حدو و فکر میں اس صدمے یا احساس بے آہنگی کے نہ ہونے پر مشتمل ہوتی ہے؛

ان الفاظ کی موزونی کے متعلق یہ تسلیم اس قدر لطیف اور مسلسل ہوتی ہے، کہ خفیف سی قرأت کی غلطی مثلاً ”مودت“ کے بجائے ”موت“، ”عبادت“ کے بجائے عبارت کی ایسا سننے والا بھی تصحیح کر دیتا ہے، جس کی توجہ اس قدر منتشر ہوتی ہے کہ وہ جملہ کے مفہوم کا کوئی تصور نہیں رکھتا؛

اس کے برعکس اگر الفاظ واقعاً ایک ہی لغت سے تعلق رکھتے ہوں اور کلام صرفی و نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو، تو ایسے جملے جن کے قطعاً کوئی معنی نہیں ہوتے بولے جا سکتے ہیں، اور ان پر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ عبادت کے اوقات کے وعظ ایک ہی قسم کی مروجہ ترکیبات کا استعمال اور پیشہ سطری تحریرات اور اخبار نویسوں کے مضامین اس کی مثالوں سے پر ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک میں ایک بار ورزشی کرتب ہوئے تھے، اس کے متعلق اخبار میں لکھا تھا ”طیور درختوں کی چوٹیوں کو اپنے نغمہ سحری سے پر کر رہے تھے، جس سے ہوا مرطوب ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار نے بلے سمجھے جلدی میں اس کو لکھا تھا۔ اور اکثر پڑھنے والوں کو بھی اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی۔ حال ہی میں بوسٹن سے ۴۸ صفحے کی ایک کتاب شائع ہوئی ہے جو اس قسم کی مہمل عبارتوں سے پر ہے؛

ہر سال ایسی تصانیف شائع ہوتی رہتی ہیں، جن کے مضامین سے یہ معلوم ہوتا ہے ان کے مصنف فی الواقع مجنون ہیں۔ متعلم اگر مذکورہ کتاب کو پڑھے تو یہ اس کو شروع سے آخر تک مہمل معلوم ہوگی۔ اس قسم کی حالتوں میں اس امر کا پتہ چلانا کہ مصنف کے ذہن میں الفاظ کے مابین کس قسم کا ربط ہوگا ناممکن ہے۔ خارجی معنی اور مہمل کے مابین حد فاصل کا تعین کرنا بہت دشوار ہے۔ ذہنی طور پر الفاظ کا مجموعہ بامعنی ہو سکتا ہے۔ حتی کہ خواب کے غیر مربوط ترین الفاظ کے بھی معنی ہو سکتے ہیں، شرط یہ ہے کہ انسان کو ان کے مربوط ہونے کے متعلق شک نہ ہو۔ ہیگل کی ذرا ادق عبارتوں کو لو۔ ان کے متعلق یہ اعتراض خاصی حد تک معقول ہوتا ہے، کہ ان کے اندر جو معقولیت ہے آیا وہ محض اس واقعے سے کچھ زیادہ ہے کہ الفاظ سب کے سب ایک لغت کے ہوتے ہیں۔ اور قواعد صرف و نحو کے ربط سے مربوط ہوتے ہیں۔ مثلاً قربت علاقہ ذات وغیرہ ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو بار بار آتے ہیں با ایں ہمہ اس کے متعلق کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ ان جملوں کی معقولیت کا ذہنی احساس مصنف کے ذہن میں بروقت تحریر نہایت قوی تھا اور بعض پڑھنے والے بھی بہت زور لگا کر ان تک ممکن ہے پہنچ گئے ہوں؛

خلاصہ یہ کہ جب بعض قسم کے زبانی مؤتلفات موجود ہوتے ہیں، اور بعض صرف و نحو کی توقعات پوری ہو جاتی ہیں تو یہ ہمارے اس احساس کا خاصہ بڑا جزو ہوتے ہیں کہ جملے کے اندر معنی ہیں، اور اس کے اندر وحدت خیال ہے۔ قواعد صرف و نحو کی خلاف ورزی ہو تو جملہ مہمل معلوم ہونے لگتا ہے۔ مثلاً ’’ایسا نپولین میں بد عہدی کی سختی وہ انگریزوں سے جلاوطن کر دیا گیا سینٹ ہلینا‘‘۔ سب سے آخری بات یہ کہ ہر لفظ میں ایک زائد سرقی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ ہم کو پہلے نتیجہ کی طرف لاتا ہے۔ ایک جملہ کے تمام الفاظ میں ربط کے ان تین حالتوں کو اسطرح

پیدا کردو کہ نتیجہ قابل حصول معلوم ہونے لگے تو سب اس جملہ کو بالکل مسلسل باوحدت اور معقول خیال تسلیم کرینگے !!

اس قسم کے جملہ میں ہر لفظ کے متعلق نہ صرف یہ محسوس ہوتا ہے، کہ یہ لفظ ہے بلکہ اس کے اندر معنی ہی ہیں۔ ایک لفظ کے معنی کو اگر اس طرح حرکتی طور پر لیا جائے تو اس کے معنی اس سے بالکل مختلف ہونگے، جو اس کے سکونی طور پر یا بغیر سیاق وسباق کے ہونگے۔ حرکتی معنی اس حاشیہ تک محدود ہوتے ہیں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی سیاق اور نتیجہ کی محسوس موزونی وغیر موزونی تک جب لفظ مقرون ہوتا ہے، مثلاً میز بوسٹن تو مقرون معنی ان حسی تمثالات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بیدار ہوتی ہیں۔ جب یہ مجرد ہوتا ہے، مثلاً مجرموں کے متعلق ”قانون سازی“، ”مغالطہ“، تو اس حالت میں معنی اور الفاظ کے متہیج ہونے پر مشتمل ہوتے ہیں جو نام نہاد تعریفات ہوتی ہیں؛

ہیگل کے یہ مشہور اصول کہ وجود خالص لاشے کے مساوی ہے، اس کے الفاظ کو سکونی معنی میں یا بغیر اس حاشیہ کے جو ان کو جملہ کے اندر حاصل ہوتا ہے، استعمال کرنے کا نتیجہ ہیں۔ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ سب کے سب اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ یہ کسی حسی تمثال کو متہیج نہیں کرتے۔ لیکن اگر ان کو حرکتی اعتبار سے دیکھا جائے، یا (جیسا کہ فکر) با معنی خیال کیا جائے تو ان کے ربط کے حواشی ہوتے ہیں۔ ان کے تعلقات و انحرافات ان کے فعل اور معنی بالکل مخالف محسوس ہوتے ہیں اور سمجھے جاتے ہیں؛

اس قسم کے ملحوظات ان حالتوں سے جن میں کہ بصری تمثل حد سے زیادہ کم ہوتا ہے، جن سے کہ ہم کو مسٹر گیلٹن نے آگاہ کیا ہے، اشکال کے شائبہ تک کو رفع کر دیتے ہیں۔ میرے ایک دوست جو غیر معمولی طور پر ذہین ہیں مجھے اطلاع دیتے ہیں کہ میں اپنے ناشتہ کے دسترخوان کی کسی طرح اور کسی قسم کی تمثال قائم نہیں کر سکتا۔ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ آپ کو پھر ناشتہ کا دسترخوان یاد ہی کیونکر رہتا ہے،

تو انھوں نے جواب دیا کہ میں صرف جانتا ہوں کہ اس پر چار آدمی بیٹھے ہیں اور ایک سفید کپڑا ہوتا ہے، جس پر مکھن کی تشتری نمک دان اور مولیاں وغیرہ ہوتی ہیں۔ وہ ذہنی مادہ جس کا یہ وقوف بنا ہوا ہے، محض ذہنی تمثال معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافی گوشت ڈبل روٹی انڈوں کے الفاظ سے ایک شخص باورچی کو بلا کر مصارف ادا کرتا ہے اور صبح کے ناشتہ کا انتظام بالکل اسی طرح سے کرتا ہے، جس طرح بصری اور لمسی یادداشتوں سے کرتا تو عملی طور پر یہ خیال کرنے کیلئے اتنے ہی اچھے سواد کیوں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم ان کو اکثر اغراض کی بنا پر قوی تمثل سے بہتر خیال کر سکتے ہیں۔ فکر میں ربط اور نتیجہ دو چیزیں اہم ہوتی ہیں اور جس قسم کے ذہنی مادہ سے یہ چیزیں سب سے زیادہ سہولت سے حاصل ہو سکیں وہی بہترین ہوگا۔ اب الفاظ خواہ وہ زبان سے ادا ہوں یا نہ ہوں ہمارے لئے سب سے آسان ذہنی عناصر ہوتے ہیں۔ یہی نہیں کہ ان کا احیاء نہایت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے بلکہ ان کا احیاء واقعی حسوں کی حیثیت سے تجربہ کے کسی اور جزو کی نسبت زیادہ ہو سکتا ہے۔ اگر ان کے اندر یہ فائدہ نہ ہوتا تو ایسا ہونا مشکل تھا، کہ جتنی جتنی انسان کی عمر زیادہ ہوتی ہے اور اس کی قوت فکری زیادہ قوی ہو جاتی ہے، اسی قدر اس کی بصری تمثل کی قوت کم ہو جاتی ہے، اور وہ الفاظ پر بھروسہ کرتا ہے۔ رائل سوسائیٹی کے ممبروں کے ساتھ مسٹر گیلٹن نے اس امر کی تحقیق کی تھی۔ خود میں اپنے اندر اس بات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں؛

اس کے برعکس ایک گونگا اور بہرا اپنی لمسی اور بصری تمثالات کو نظام فکری میں بالکل اسی طرح بن سکتا ہے جس طرح کہ الفاظ کے استعمال کرنے والا۔ یہ سوال کہ زبان کے بغیر فکر ممکن ہے، فلاسفہ میں بہت کچھ معرض بحث میں رہا ہے۔ مسٹر بیلارڈ نے اپنے بچپن کی بعض دلچسپ یادداشتیں لکھی ہیں، جو نیشنل کالج واشنگٹن میں گونگوں بہروں کے معلم تھے۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے، اس میں سے چند پیرے گراف نقل

کیے جاتے ہیں۔

بچپن میں قوت سامعہ کے باطل ہو جانے کی وجہ سے میں ان منافع سے محروم ہو گیا، جو پورے حواس والے بچوں کو اسکول کی عام ابتدائی تعلیم، ہم جماعتوں کی روزمرہ کی گفتگو، والدین اور دیگر سن رسیدہ آدمیوں کی بات چیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

”میں اپنے خیالات و احساسات کو اپنے والدین اور بھائیوں پر فطری علامات کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتا تھا۔ جو کچھ وہ مجھ سے کہتے تھے اس کو بھی اسی ذریعہ سے سمجھ سکتا تھا۔ ہماری گفتگو روزمرہ کے معمول ہی سے متعلق ہوتی تھی اور میرے مشاہدہ کے حلقہ سے شاذ ہی متجاوز ہوا کرتی تھی ....

”آخر کار میرے والد نے ایک طریقہ اختیار کیا جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس سے کسی حد تک میرے فقدان سماعت کی تلافی ہو جائے گی۔ اور یہ طریقہ یہ تھا کہ جب کبھی انھیں کوئی کام ہوتا تو مجھے اپنے ساتھ باہر لیجاتے۔ اور میرے اور بھائیوں کی نسبت مجھے کثرت سے لیجایا کرتے، اور اس جانبداری کی بھی وجہ بیان کرتے، کہ لوگ تو کان کے ذریعہ سے بھی اطلاعات حاصل کر سکتے ہیں، اور میرا مدار صرف آنکھ پر ہے۔“

مجھے بہت اچھی طرح سے یاد ہے کہ راستے میں جو مناظر سامنے آتے تھے، ان سے میں بہت خوش ہوتا تھا، اور جاندار اور بیجان دونوں طرح کی چیزوں کا غور کے ساتھ مشاہدہ کیا کرتا تھا۔ اگرچہ میری ناقابلیت کی بنا پر ہم مصروف تکلم نہ ہو سکتے تھے۔ ان پر لطف سیروں کے دوران میں تحریری زبان کی ابتدائی تعلیم سے پہلے میں نے خود سے یہ سوال شروع کئے تھے کہ دنیا کیونکر عالم وجود میں آئی۔ جب میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ انسانی اور نباتی زندگیوں کی دنیا میں ابتدا کیونکر ہوئی ہو گی۔ سورج چاند ستاروں اور زمین کے سبب کے متعلق سوچنے لگا۔

مجھے یاد ہے کہ ایک بار جب میری نظر ایک بہت پرانے ٹھنڈ پہ پڑی جو ہماری سیر کے راستے میں کہیں واقع تھا، تو میرے دل میں آیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ

پہلا انسان اس ٹھنٹھ سے عالم وجود میں آیا ہو۔ مگر یہ ٹھنٹھ محض ایسی شئے کا بقیہ ہے جو کبھی بہت بڑا اور خوبصورت درخت ہوگا۔ مگر یہ درخت کس طرح سے عالم وجود میں آیا ہوگا، یہ اسی طرح سے زمین سے اُگا ہوگا جس طرح کہ اور چھوٹے درخت اگ رہے ہیں، اس پر میں نے اس ٹھنٹھ اور انسان کی اصل کے مابین تعلق کے خیال کو مہمل سمجھ کر رد کر دیا۔

یہ بات مجھے مطلق یاد نہیں ہے کہ کس شئے نے ابتداءً میرے ذہن کو اشیا کی اصل کی طرف منعطف کیا تھا۔ اس سے پہلے میں یہ سمجھ چکا تھا کہ بچے والدین سے پیدا ہوتے ہیں، اور درخت بیجوں سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ میرے ذہن میں اب جو سوال پیدا ہوا یہ تھا کہ پہلا انسان کس طرح سے پیدا ہوا ہوگا، اور پہلا جانور اور پہلا پودا قرنہا قرن پہلے، کیونکر پیدا ہوا ہوگا جس سے پہلے کوئی انسان کوئی جانور یا کوئی پودا نہ ہوگا۔ اسی وقت سے میں یہ جانتا تھا کہ ان سب کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔

وہ ترتیب بیان کرنی تو ناممکن ہے جس کے مطابق میرے ذہن میں انسانوں جانوروں پودوں زمین سورج چاند وغیرہ کے متعلق مختلف سوالات پیدا ہوئے۔ ادنیٰ حیوانات پر اس قدر غور و فکر صرف نہیں ہوا جس قدر کہ انسان اور زمین پر ہوا۔ اس کی شاید یہ وجہ ہو کہ میں انسان اور حیوان کو ایک زمرے میں شمار کرتا ہوں کیونکہ مجھے یقین تھا کہ انسان فنا ہوں گے اور مرنے کے بعد پھر قبر سے نہ اٹھینگے۔ اگرچہ والدہ کہتی ہیں کہ جب میرے ایک چچا کا انتقال ہوا تو میں نے ان کے متعلق جن کو میں سوتا ہوا خیال کرتا تھا، یہ سوال کیا کہ یہ کب اٹھینگے، تو انھوں مجھے سمجھانے کی کوشش کی کہ یہ بہت دنوں میں بیدار ہونگے۔ میرا عقیدہ تھا کہ انسان اور حیوان کو اس قدر اہم خیال کر کے اور یہ سمجھ کر کہ یہ انسان کی ادنیٰ سطح سے تعلق رکھتے ہیں، انسان اور زمین دو ہی چیزیں تھیں جن پر میرا ذہن مصروف فکر ہوتا تھا۔

مجھے خیال ہے کہ میری عمر کوئی پانچ سال کی ہوگی جب سے کہ میں نے والدین سے اولاد کے پیدا ہونے کو اور جانوروں کی پیدائش کو سمجھنا شروع کیا۔

میری عمر کوئی گیارہ سال کی ہوگی کہ میں اس ادارہ میں داخل ہوا جس میں میری تعلیم ہوئی۔ اور مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس سے دو سال پہلے میں نے خود سے کائنات کی اصل کے متعلق سوال کرنے شروع کئے تھے۔ میری عمر اس وقت تقریباً آٹھ یا نو سال کی تھی۔

”زمین کی شکل کے متعلق بچپن میں مجھے کوئی تصور نہ تھا۔ نقشہ کے دیکھنے سے نتیجہ نکالا کہ دو عظیم الشان ٹکیاں ہیں جو ایک دوسرے کے برابر برابر ہیں۔ چاند اور سورج کو بھی میں گول روشن مادے کے چپٹے طباق خیال کرتا تھا۔ ان روشن سیاروں کی نسبت میرے دل میں ایک احترام کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ یہ زمین کو گرمی اور حرارت پہونچاتے ہیں۔ ان کے طلوع اور غروب سے میں یہ خیال کرتا تھا کہ یہ آسمان پر اس باقاعدگی کے ساتھ سفر کرتے ہیں کہ کسی ایسی قوت کا ہونا بھی لازمی ہے جو ان کو حرکت دیتی ہوگی۔ سورج کے متعلق میرا یہ خیال تھا کہ یہ مغرب میں ایک سوراخ میں غروب ہو کر چلا جاتا ہے اور دوسرے سوراخ سے مشرق میں طلوع ہو جاتا ہے، اس دوران میں گویا ایک عظیم الشان نلکی میں سے سفر کرتا ہے جو زمین کے اندر ہے۔ اور اسی قسم کا چکر کھاتا ہے، جیسا کہ یہ آسمان پر کھاتا ہوا نظر آتا ہے۔ ستارے مجھے ایسی چھوٹی چھوٹی روشنیاں معلوم ہوتے تھے۔ جو آسمان میں جڑی ہوں۔

کائنات کا مبدا کیا ہے؟ یہ سوال تھا جس کے متعلق میرا ذہن بیسود کشمکش میں مبتلا تھا۔ یا اس کے متعلق کسی تشفی بخش جواب حاصل کرنے کے لئے لڑ رہا تھا۔ جب اس سوال پر ایک مدت تک مصروف فکر رہا تو مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ یہ اس قدر بڑا معاملہ ہے کہ تیرا ذہن اس کو نہیں سمجھ سکتا۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ میں اس کے نامعلوم ہونے سے اس قدر گھبرایا کہ اور اس سے عہدہ برآ نہ ہو سکنے سے اس قدر پریشان ہوا کہ میں نے اس کو اپنے ذہن سے نکال دیا، اور ایسا کرنے پر گویا میں خوش ہوا کہ ایک ایسی دلدل سے بچ گیا جس میں سے نکلنا دشوار تھا۔ اگرچہ مجھے اس رہائی پر ایک سکون سا ہوا مگر اس پر بھی حقیقت سے واقف ہو جانے کی خواہش کو نہ دبا سکا۔ میں نے پھر اس

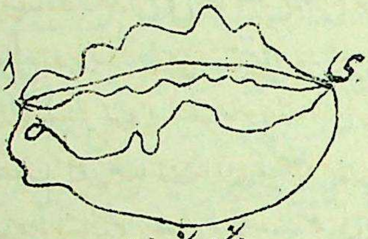
طرف توجہ کی مگر پہلے کی طرح سے مجھے کچھ عرصہ اس پر مصروف فکر ہونے کے بعد اس کو چھوڑنا پڑا۔ اس پریشانی کی حالت میں ابھی ایک عرصے تک حقیقت کا علم ہو جانے کی توقع رہی۔ مگر پہلے کی طرح اس کو پھر چھوڑا مگر پھر بھی یہ یقین رہا کہ جوں جوں میں اس پر غور کرونگا مجھے اس راز نہفتہ سے واقفیت ہوتی جائے گی۔ اس طرح سے میں ناری کی طرح موضوع سے منحرف ہوتا اور پھر اس کی جانب متوجہ ہوتا رہا یہانتک کہ مجھے اسکول میں داخل کر دیا گیا۔"

"مجھے یاد ہے کہ ایک بار میری والدہ نے اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا کہ ایک ذات اوپر بھی ہے، اور انگلی سے اوپر اشارہ کر کے اور سنجیدہ چہرہ بنا کر مجھے سمجھایا۔ مجھے وہ بات یاد نہیں ہے جس کی وجہ سے انھوں نے مجھے یہ بات سمجھائی۔ جب انھوں نے اس پر اسرار ذات کا ذکر کیا تو میں نے نہایت شوق سے اس مضمون کو ذہن نشین کیا۔ اور ان پر سوالوں کی بھرمار کر دی کہ اس غیر معلوم وجود کی شکل و صورت کیسی ہے، اور آیا یہ سورج ہے یا چاند ہے یا ستارے ہیں۔ میں یہ تو جانتا تھا کہ ان کا منشاء یہ ہے کہ کوئی ذات ہے تو مایوس ہو کر میں نے اس سے ہاتھ اٹھایا اور مجھے افسوس ہوا کہ میں اس پر اسرار ذات کے متعلق جو آسمان میں ہے کوئی قطعی علم حاصل نہیں کر سکتا۔

ایک روز جب ہم میدان میں گھاس سکھا رہے تھے، تو سخت گرج ہوئی۔ میں نے اپنے بھائیوں میں سے ایک سے پوچھا کہ یہ کہاں سے آ رہی ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور اپنی انگلی سے ایک ٹیڑھی سی لکیر کھینچی جس کے معنی یہ تھے کہ بجلی ہے۔" میں نے خیال کیا کہ نیلے آسمان میں کہیں کوئی بڑی ذات ہے" جس کی آواز سے یہ شور ہوتا ہے، اور جب کبھی میں کڑک کی آواز سنتا ڈر جاتا۔"

یہاں ہم ٹھہر سکتے ہیں۔ اب متعلم کے یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آ گئی ہو گی، کہ یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور تمثل میں اس کا فکر جاری رہتا ہے، دراصل وہی تمثالات اہم ہوتی ہیں، جو سکون کے مقامات ہوتی ہیں، فکر کے نتائج عارضی یا قطعی۔ باقی کل چشمہ کے اندر ہر جگہ احساس نسبتی

ہوتا ہے، اور جن اشیا کے مابین نسبت ہوتی ہے، وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ احساس نسبت یہ نفسی زائد سرتیاں یہ ظل یہ حاشیے ممکن ہے، مختلف قسم کے تمثیلی نظامات میں بالکل ایک ہی ہوں۔ اگر غایت میں تغیر نہ ہو تو ذہنی وسائل جو کچھ بھی ہوں یہ امر ذیل کی شکل سے واضح ہو جائیگا۔ فرض کرو کہ ا ایک تجربہ ہے جس سے چند مفکر آغاز فکر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ج عملی نتیجہ ہے جو اس سے عقلاً مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص تو نتیجے تک ایک راستے سے پہونچتا ہے۔ دوسرا دوسرے راستے سے



شکل نمبر ۲۸

ایک شخص تو انگریزی زبان میں سوچتا ہے دوسرا جرمن میں سوچتا ہے۔ ایک میں بصری تمثالات کا غلبہ ہے اور دوسرے میں لمسی تمثالات کا غلبہ ہے۔ بعض سلاسل پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض پر نہیں ہوتا۔ بعض مختصر ترکیبی اور سریع ہوتے ہیں۔ بعض میں جھجک ہوتی ہے اور بہت سے مدارج ہوتے ہیں مگر جب تمام سلسلوں کی آخری کڑیاں ایک ہی نتیجے تک پہونچتی ہیں۔ خواہ ان میں کتنا ہی فرق کیوں نہو تو ہم یہ کہتے ہیں اور صحیح طور پر کہتے ہیں تمام متفکرین کو دراصل ایک ہی فکر ہوتا ہے اگر وہ اپنے رفیق کے ذہن کو دیکھ سکیں، تو غالباً یہ بات ان کو چونکا دے گی، کہ اس میں ان کو اپنے سے بالکل مختلف منظر نظر آئے گا۔

فکر درحقیقت ایک قسم کا جبر و مقابلہ ہوتا ہے (جیسا کہ عرصہ ہوا برکلے نے کہا تھا) جس میں اگرچہ جزئی مقدار ہر حرف سے ظاہر کی جا سکتی ہے، مگر صحیح طریق عمل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہر نوبت پر ہر حرف تمہارے فکر کو اسی

خاص جزئی مقدار کی طرف منعطف کرے، جس کے لیئے یہ مقرر کیا گیا تھا مسٹر لیوس نے اس جبر و مقابلہ کی تمثیل کو اس خوبی سے ترقی دی ہے کہ مجھے ان کے الفاظ یہاں نقل کرنے چاہیئں۔

"جبر و مقابلہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ علائق پر عمل ہوتا ہے۔ یہی فکر کی خصوصیت ہے الجبرے کا وجود بغیر قیمتوں کے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ فکر احساسات کے بغیر ہو سکتا ہے جب تک ان کی قیمت متعین نہیں ہوتی اعمال سادہ فارموں کی طرح رہتے ہیں۔ الفاظ خالی آوازیں ہوتی ہیں، اور تصورات خالی فارموں کی طرح۔ جب تک یہ تمثالات اور حسوں کی علامتیں نہیں ہوتیں، جو ان کی قیمتیں ہیں، اس وقت تک یہ خالی اور سادہ ہی رہتے ہیں۔ باایں ہمہ یہ بھی قطعاً صحیح ہے اور نہایت ہی اہم ہے، کہ تحلیل کرنے والے سادہ فارموں کے ساتھ نہایت ہی وسیع اعمال کو جاری رکھتے ہیں، اور علامات کو ان کی قیمتیں اس وقت تک نہیں دیتے، جب تک کہ حساب مکمل نہیں ہو جاتا۔ اور فلاسفہ کی طرح سے معمولی اشخاص بھی اپنے تصورات (الفاظ) کو تمثالات میں منتقل کرنے کے لئے توقف کئے بغیر طویل سلاسل فکر کو جاری رکھتے ہیں۔ فرض کرو کوئی شخص فاصلے سے شور مچاتا ہے کہ شیر ہے۔ آدمی فوراً ڈر کے مارے چونک پڑتا ہے۔ انسان کے لئے یہ لفظ محض .... ان تمام باتوں کا اظہار ہی نہیں ہوتا، جو اس نے شیروں کے متعلق سنی ہیں۔ اور وہ مختلف تجربات کا احیاء کرنے کے قابل ہوتا ہے، بلکہ اس کو ایک مربوط سلسلۂ افکار میں ان تجربات میں سے کسی کا اعادہ یا شیر کی کسی تمثال کا احیا کئے بغیر محض ایک علاقہ کی علامت کے طور پر، اس مرکب میں جس کا کہ ذکر ہوا ہے، جگہ دے سکتا ہے۔ الجبری علامت کی طرح سے اس پر اس طرح سے عمل ہو سکتا ہے، کہ مجرد علاقہ کے علاوہ اور مفہوم ظاہر نہ ہو۔ یہ خطرے کی علامت ہے، جو خوف سے اس کے تمام حرکی علائق کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اس کی منطقی حیثیت کافی ہے .... تصورات ایسے تبادلے ہیں، جن کے لئے اس وقت ایک ثانوی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، جب ان کے ذریعے سے جو شئے تمثالات اور تجربات میں مبتدل ہوتی ہے، ان کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہ ثانوی عمل اکثر ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا ہے تو عموماً

بہت ہی خفیف مقدار میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک سلسلۂ استدلال قائم کرنے کے بعد اپنا بغور مطالعہ کرے اور دیکھے کہ اس وقت اس کے ذہن میں کیا گذرا تھا تو اس کو ان تمثالوں کی کمی اور دھندلے پن کو دیکھ کر حیرت ہو گی، جو اس کے تصورات کے ساتھ رہی ہیں۔ فرض کرو کہ تم مجھے اطلاع دیتے ہو کہ انسانی قلب میں دشمن کو دیکھ کر خون نہایت شدت کے ساتھ دوڑا، اور اس کی نبض کی رفتار تیز ہو گئی۔ اس جملہ میں بہت سی تمثالیں نہفتہ ہیں، ان میں سے کتنی میرے اور تمہارے ذہن میں نمایاں تھیں۔ غالباً صرف انسان اور اس کا دشمن اور تمثالیں خفی تھیں؛ خون، قلب، تیزی کے ساتھ دوڑنے، نبض، تیز ہو جانے، دیکھنے، ان کی تمثالات کا یا تو احیا ہوا ہی نہ تھا، اور اگر ہوا تھا تو یہ محض گذرنے والے سایوں کی طرح تھیں اگر کوئی اس قسم کی تمثال پیدا ہوتی، تو یہ فکر کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی، اور فیصلہ کے منطقی عمل کو غیر متعلق تعلقات سے پریشان کرتی۔ علامات نے ان قیمتوں کو علائق سے بدل دیا ...... جب میں یہ کہتا ہوں کہ دو اور تین ملکر پانچ ہوتے ہیں، تو دو اور تین چیزوں کی تمثال نہیں ہوتے۔ گھوڑے کی زبانی علامت، جو ہمارے گھوڑوں کی تمام تجربات کے بجائے ہوتی ہے، فکر کی تمام اغراض کو پورا کرتی ہے، اور ان تمثالات میں سے ایک کا بھی احیا نہیں کرتی، جو گھوڑے کے ادراک میں ہوتی ہیں، جس طرح گھوڑے کی شکل کا دیکھنا شناخت کی تمام اغراض کو پورا کرتا ہے۔ اور اس کے ہنہنانے اور اس کے چلنے کی آواز کا خیال کرنے، یا خشکی کے جانور کی حیثیت سے اس کے اوصاف یاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔"

صرف اس قدر اضافہ کی اور ضرورت ہے کہ جس طرح الجبری کو اپنے آخری نتیجہ کو حقیقی قیمت دینی پڑتی ہے، اگرچہ اس کی اصطلاحات کا تعین ان کی انفرادی قیمتوں سے نہیں، بلکہ ان کے علائق سے ہوتا ہے، اسی طرح الفاظ میں خیال کرنے والے کو اپنے آخری لفظ یا جملہ کو اس کی کامل محسوس تمثالی قیمت میں لانا پڑتا ہے، ورنہ فکر بے تحقق اور مردہ رہجائے گا۔

الفاظ تمثالات اور دیگر ذرائع جن سے فکر ہوتا ہے، ان کی تفریق و عدم تسلسل کے مقابلہ میں فکر کے اندر جو محسوس تسلسل اور وحدت ہوتی ہے اس کے

متعلق مجھے یہ ہی کہنا تھا۔ ان کے تمام سکونی عناصر کے مابین ایک تغیری شعور ہوتا ہے، اور الفاظ و تمثالات حاشیہ رکھتے ہیں، اور اس طرح غیر مسلسل نہیں ہوتے جیسے کہ یہ بادی النظر میں معلوم ہوتے ہیں، اب ہم اپنے چشمۂ فکر کے آیندہ عنوان کو لیتے ہیں۔

۴۔ انسانی فکر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علٰحدہ اور خارج اشیا سے بحث کرتا ہے، یعنی یہ وقوفی ہوتا ہے یا وقوف کا فعل رکھتا ہے۔

مطلق تصوریت کے لئے غیر محدود فکر اور اس کے معروضات ایک ہی ہوتے ہیں۔ معروضات فکر سے ہوتے ہیں، اور ابدی ذہن ان کے فکر کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر محض انسانی فکر ہی دنیا میں ہوتا تو اس کے متعلق کسی اور مفروضہ کی ضرورت نہ ہوتی۔ جو کچھ اس کے سامنے ہوتا وہ اس کا حلقہ ہوتا۔ اس کا وہاں اس کے وہاں میں ہوتا اور اس کا تب۔ اس کے تب میں۔ اور یہ سوال کبھی پیدا نہ ہوتا کہ آیا اس کا کوئی زائد ذہنی شئی موجود تھا یا نہیں۔ اس کی وجہ کہ ہم سب یہ کیوں یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے معروضات فکر اپنے سے خارج ایک شئی وجود رکھتے ہیں یہ ہے کہ بہت سے انسانی افکار ہیں جو سب ایک ہی معروض رکھتے ہیں۔ اس امر کے ہم فرض کرنے پر مجبور ہیں یہ فیصلہ کہ میرے فکر کا بھی وہی معروض ہے، جو اس کے فکر کا ہے، ایسی شئے ہے، جس کی بنا پر نفسیاتی یہ کہتا ہے، کہ میرا فکر خارجی حقیقت سے واقف ہے۔ یہ فیصلہ کہ میرا گذشتہ خیال، اور میرا موجودہ خیال، ایک ہی معروض سے متعلق ہیں، ایسی شئے ہی جس کی بنا پر میں معروض کو دونوں میں سے لے لیتا ہوں۔ اور ایک طرح کی تثلیث کے ذریعہ اس کو ایک مستقل حیثیت دیدیتا ہوں جہاں سے کہ یہ دونوں کو نظر آسکتی ہے۔ معروضی مظاہر کی کثرت میں یکسانی اس طرح ہمارے فکر سے علٰحدہ خارجی حقائق میں یقین رکھنے کی بنیاد ہے۔ باب ۱۲ میں ہم کو یکسانی کے فیصلہ پر پھر غور کرنا ہوگا۔

یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ حقیقت کے زائد ذہنی ہونے یا نہ ہونے کا سوال یکساں کے متواتر تجربات کی موجودگی نہ ہونے کی صورت میں غالباً پیدا نہ ہوگا بالکل نئے تجربہ کی مثال کو مثلاً گلے میں ایک نئے ذائقہ کا احساس، کیا یہ ذہنی کیفیت کا احساس ہے

یا محسوس شدہ خارجی کیفیت ہے۔ تم اس نوبت پر یہ سوال بھی نہیں کرتے۔ یہ محض وہ ذائقہ ہے لیکن اگر کوئی ڈاکٹر تمھیں اس کی کیفیت بیان کرتا ہوا سنے اور کہے کہ اب تمھیں معلوم ہوا دل کی جلن کیسی ہوتی ہے تو یہ ایسی کیفیت ہو جاتی ہے جو ذہن کے اندر پہلے سے موجود تھی۔ جس تک تم پہونچ چکے ہو اور سیکھ گئے ہو۔ بچہ پہلے پہل جن مکانات اوقات اشیا اوصاف وغیرہ کا تجربہ حاصل کرتا ہے غالباً وہ اس مطلق طریقہ پر سادہ وجودوں کی حیثیت سے پہلی دل کی جلن کی طرح سے ذہن کے اندر اور ذہن کے خارج دونوں معلوم ہونگی۔ لیکن بعد میں اس موجودہ فکر کے علاوہ اور افکار پیدا کر کے اور ان کے معروضات میں یکسانی کے احکام صادر کر کے وہ اپنے میں گذشتہ وبعید اور موجودہ حقائق دونوں کو مستحکم کرتا ہے اور یہ ایسی حقائق ہوتی ہیں جو نہ تو کسی منفرد خیال سے پیدا ہو سکتی ہیں اور نہ یہ اس کے اندر ہو سکتی ہیں لیکن جن کا سب تخیل کر سکتے ہیں اور سب جانتے ہیں۔ یہ جیسا کہ گذشتہ باب میں بیان کیا گیا تھا، نفسیاتی نقطہ نظر ہے۔ جو نسبتاً کل طبیعی علوم کا غیر تنقیدی اور غیر تصوریتی نقطہ نظر ہے جس کے ماورا یہ کتاب نہیں جا سکتی۔ ایک ذہن جو اپنے وقوفی فعل کا احساس کر چکا ہے وہ خود پر نفسیاتی کی طرح سے عمل کرتا ہے یہ نہ صرف ان چیزوں کو جانتا ہے جو اس کے سامنے آتی ہیں بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ یہ انھیں جانتا ہے۔ یہ تفکری حالت کم و بیش واضح طور پر ہمارے ذہن کی بلوغ کے بعد عادتی کیفیت ہوتی ہے۔

مگر اس کو ابتدائی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ معروضات کا شعور لازمی طور پر پہلے ہونا چاہیئے۔ یہ حالت ہم پر اس وقت طاری ہو جاتی ہے جب شعور بے ہوش کر دینے والی ادویہ کے ذریعہ سے کم سے کم کر دیا جاتا ہے، یا ہم کسی وجہ سے بیہوش ہو جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیہوشی کے عمل کی کسی خاص نوبت پر اشیا کا تو وقوف ہوتا ہے، مگر ذات کا خیال باطل ہو جاتا ہے۔ پروفیسر ہرزین کہتے ہیں۔

"سکتہ کے دوران میں نفسی اعتبار سے انسان بالکل فنا ہو جاتا ہے، اور ہر قسم کا شعور معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر ہوش میں آنے کے قریب ایک لمحہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو مبہم بے پایان اور غیر محدود احساس ہوتا ہے، وجود کا ایک عام

احساس جس میں انا اور غیر انا کا خفیف سا بھی امتیاز نہیں ہوتا۔

ڈاکٹر شومیکر ساکن فلیڈیلفیا ایتھر کی بیہوشی کی عمیق ترین شعوری حالت کو دو غیر متناہی متوازی خطوط کی سریع طولی حرکت کا ایک خواب بیان کرتے ہیں۔ ...... یہ ایک ہموار اور پر غبار پائین پر تھے۔ ان کے ساتھ مسلسل ایک گھمگھر کی آواز تھی جو بلند تو نہیں تھی مگر واضح تھی۔ ...... اور متوازی خطوں سے متعلق معلوم ہوتی تھی ...... یہ مظاہر کل ساحت پر چھائے ہوئے تھے۔ انسانی معاملات کے متعلق کسی قسم کے خواب یا خیال موجود نہ تھے۔ کوئی تصور یا ارتسام ایسا نہ تھا جو گذشتہ تجربے میں سے کسی شئے کے مشابہ ہو۔ نہ جذبات تھے نہ تصور شخصیت تھا، نہ کوئی اس امر کا تعقل تھا، کہ یہ کیا شئے ہے جس کو دو خطوط کا احساس ہو رہا ہے، یا یہ کہ اس قسم کی کوئی ذات ہے جو ان کا احساس کر رہی ہے۔ صرف خطے اور موجیں تھیں"۔

اسی طرح مسٹر ہربرٹ اسپنسر کے ایک دوست جن کا بیان انھوں نے اپنے رسالہ 'مائنڈ' (جلد ۲ صـ ۵۵۶) میں نقل کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ ہر جگہ ایک خلا سے معلوم ہوتا تھا۔ صرف موجودگی کی ایک بیہودہ سی حس جو کہیں نہ کہیں مداخلت کرنے والے کی طرح چھپی ہوئی تھی جو اس سکوت میں ایک طرح کے دھبے کی طرح تھی"۔ احساس معروضیت اور بطلان موضوعیت اس حالت میں بھی جبکہ معروض قطعاً ناقابل بیان ہو میرے نزدیک تو ایسا ہے جو کلورفارم کی بیہوشی کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ خود میں اپنے اندر تو دیکھتا ہوں کہ یہ پہلو اس قدر عمیق ہوتا ہے کہ اس کی کوئی واضح یاد باقی نہیں رہ سکتی۔ میں صرف یہ جانتا ہوں کہ جب یہ کیفیت فرو ہوتی ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ مجھے اپنے وجود کا پھر احساس ہونے لگا ہے، جو اس کے علاوہ ہے جو وہاں پہلے موجود تھا۔

لیکن اکثر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ذات کا تصوری شعور وقوفی فعل کیلئے لازمی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ کسی شئے کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ فکر اپنے ذات اور اس شئے کے مابین امتیاز کر سکے۔ یہ مفروضہ بالکل بیہودہ ہے۔ اور اس کے فرض کرنے کے لئے دلیل کا شائبہ تک بھی موجود نہیں ہے۔

یہ کہنا لغو ہے، کہ میں اس وقت تک خواب دیکھ رہا ہوں، میں قسم نہیں کھا سکتا جب تک میں قسم نہ کھاؤں کہ میں قسم کھا رہا ہوں، اور انکار نہیں کر سکتا بغیر اس کے کہ میں انکار کروں کہ میں انکار کر رہا ہوں اتنا ہی لغو یہ بھی ہے کہ میں جان نہیں سکتا بغیر جانے ہوئے کہ میں جانتا ہوں۔ میں ایک شئے و کی واقفیت اور علم دونوں اپنی ذات کا خیال کیئے بغیر رکھ سکتا ہوں۔ اس کے لیئے یہ کافی ہے کہ میں و کا خیال کرتا ہوں اور یہ موجود ہے، اگر و کا خیال کرنے کے علاوہ میں یہ بھی خیال کروں کہ میں موجود ہوں۔ اور میں و سے اچھی طرح سے واقف ہوں، تو اس وقت میں ایک اور شئے، کو جانتا ہوں۔ اور یہ و کے متعلق ایسا واقعہ ہے، جس کا مجھے پہلے احساس نہ تھا۔ مگر یہ بات مجھے و کو پہلے سے بہت کچھ جاننے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ محض و اور و + ب اتنے ہی اچھے معروضات علم ہیں جتنا کہ و + میں ہے۔ یہ فلاسفہ اور چیزوں کی جگہ ایک چیز کو دیدیتے ہیں اور اس کو شئے اصلی کہتے ہیں۔ یہ نفسیاتی کے مغالطہ کی ایک مثال ہے (دیکھو صہ ۱۹۷) وہ معروض کو ایک شئے سمجھتے ہیں اور فکر کو دوسری، اور پھر وہ اپنے ذاتی علم کو اس فکر میں گڈمڈ کر دیتے ہیں جس کے متعلق وہ صحیح بیان پیش کرنے کے مدعی ہیں۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ جانتے وقت ممکن ہے فکر اپنے معروض میں اور خود میں اتیاز کرے، مگر یہ ضروری نہیں ہے۔

ہم ابتک لفظ معروض استعمال کرتے رہے ہیں اب لفظ معروض اور نفسیات میں اس کے صحیح استعمال کے متعلق کچھ کہنا چاہیئے۔

عام محاورے میں لفظ معروض کے معنی عموماً فعل علم کے بغیر کسی حوالے کے لئے جاتے ہیں اور عموماً اس کو انفرادی موضوع وجود کے مرادف سمجھا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص یہ دریافت کرے کہ اس جملے میں کہ کولمبس نے ۱۴۹۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا ذہن کا معروض کیا ہے، تو اکثر لوگ یہی جواب دیں گے کہ کولمبس یا امریکہ یا زیادہ سے انکشاف امریکہ۔ وہ شعور کے ایک سکونی یا مرکزی مغز کو بتا دیں گے کہ فکر اس کے متعلق ہے۔ (جیسا کہ یہ درحقیقت ہے) اور اس کو تمہارے فکر معروض بنا دینگے۔ درحقیقت معمولاً یہ جملہ کا مفعول ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ غاعل سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ تمہارے معروض

کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یا تم اس کو اپنے فکر کا موضوع یا مبحث گفتگو کہہ سکتے ہو۔ مگر تمہارے فکر کا معروض درحقیقت اس کا تمام مافیہ ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ زبان کا یہ استعمال مغالطہ آمیز ہے کہ ایک شئے کے مغز کو اس کے مافیہ سے علیحدہ کر کے اس کو اس کا معروض قرار دیدے اور یہ بھی ایسی ہی غلطی ہے کہ ایسے مغز کو اس پر زیادہ کر دیا جائے جو اس میں صریح طور پر موجود نہ ہو اور اس کو اس کا معروض کہہ دیا جائے مگر ہم ان دونوں غلطیوں میں سے ایک کے ضرور مرتکب ہوتے ہیں۔ جب ہم محض یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک خاص فکر محض ایک دیئے ہوئے مبحث کے متعلق ہے، یا یہ اس کا معروض ہے۔ اوپر جو جملہ بیان کیا گیا ہے، اس میں میرے خیال کا معروض صحیح معنی میں نہ تو کولمبس ہے، اور نہ امریکہ ہے، اور نہ اس کا انکشاف ہے۔ یہ تمام جملے سے کسی طرح کم نہیں ہے، یعنی یہ پورا جملہ کہ کولمبس نے سنہ ۱۴۹۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا۔ اور اگر ہم اس کے متعلق سکونی طور پر بولنا چاہیں تو ہمیں اس کو اس طرح کہہ کر سکونی بنانا چاہیئے کہ اس کے تمام الفاظ کے مابین ڈیش ہوں اس سے کم کوئی بات اس لطیف خصوصیت کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ اور اگر ہم اس خصوصیت کو محسوس کرنا چاہیں تو ہمیں خیال کا اس طرح سے اعادہ کرنا چاہیئے جس طرح اس کو ادا کیا گیا ہے کہ اس جملہ کا ہر لفظ حاشیہ رکھتا ہو، اور کل جملہ پر یہ ظل ہو جو ہالے کی طرح اس کے معنی کے گرد پھیلا ہوا ہوتا ہے۔

ہمارا نفسیاتی فریضہ یہ ہے کہ اس خیال کی اصلی ساخت کو جس کا ہم مطالعہ کر رہے ہیں، جتنا ممکن ہو اپنے سے چمٹائے رکھیں۔ اس میں افراط و تفریط دونوں سے غلطی ہو سکتی ہے۔ اگر مغز یا مبحث یعنی کولمبس ایک اعتبار سے فکر کے معروض سے کم ہے، تو دوسرے اعتبار سے زیادہ ہے۔ یعنی جب نفسیاتی اس کا نام لیتا ہے، تو اس کے معنی اس سے بہت زیادہ ہو سکتے ہیں جو فکر کے سامنے واقعاً موجود ہے جس کو وہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً فرض کرو تم اس سے یہ خیال کرنے لگو کہ وہ نہایت جری اور ذہین تھا۔ معمولی نفسیاتی کو یہ کہنے میں ذرا بھی جھجک نہ ہوگی کہ تمہارے فکر کا معروض اب بھی کولمبس تھا۔ یہ سچ ہے کہ تمہارا خیال کولمبس کے متعلق ہے۔ یہ کولمبس پر ختم ہوتا ہے، اور براہِ راست پورا کولمبس ہے مگر فی الحال

قسریہی طور پر یاکاٹا گو لبس نہیں ہے، بلکہ یہ محض "وہ ہے یا یہ کہ وہ۔ جبری۔ اور۔ ذہن۔ تھا" یہ فرق گفتگو میں چنداں اہم نہ ہو مگر تاملی نفسیات کے لیئے بہت بڑا فرق ہے۔

پس یاد رکھنا چاہیئے کہ فکر کا معروض اس سے کم و بیش نہیں ہوتا جو خیال خیال کرتا ہے، وہ بعینہ اس طرح جس طرح سے کہ خیال اس کو خیال کرتا ہے۔ وہ معاملہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہو، اور طریق خیال کتنا ہی علامتی کیوں نہو۔ یہ کہنا ضروری نہیں جب ایک بار یہ ذہن کے سامنے سے گذر جاتا ہے تو حافظہ بہت کم اس قسم کے معروض کا بعینہ اعادہ کر سکتا ہے، یہ یا تو اس کو بڑھا دیتا ہے یا گھٹا دیتا ہے۔ اسکی بہترین صورت یہ ہے کہ پورے جملے کا زبانی اعادہ کیا جائے بشرطیکہ کوئی جملہ ذہن میں آیا ہو جس کے ذریعے سے معروض کا اظہار ہوا ہو۔ لیکن جو خیالات جملوں میں اور زبان میں نہیں ہوتے اُن کے لیئے یہ صورت حال بھی نہیں ہوتی۔ اور تامل کو یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ یہ کام اس کی طاقت سے باہر ہے۔ ہمارے خیال کا بیشتر حصہ ہمیشہ کے لیئے ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے پھر سامنے آنے کی کوئی توقع نہیں ہوتی اور نفسیات ان ریزوں میں سے جو دستر خوان پہ سے دعوت کے بعد گر جاتے ہیں چند کو جمع کر لیتی ہے۔

دوسری بات جو وضاحت کے لائق ہے یہ ہے کہ معروض کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو اس کا خیال ایک غیر منقسم حالت شعور ہوتی ہے چنانچہ تھامسن براؤن کہتے ہیں۔

"میں اس امر کا بارہا تذکرہ کر چکا ہوں اور پھر تمہیں متنبہ کرتا ہوں کہ اس غلطی کا خیال رکھنا چاہیئے، جو ان الفاظ کی بدولت ہو جاتی ہے جن کو ہم اپنی زبان کی کمی کی بنا پر استعمال کرنے پر مجبور رہیں۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ فکر کی پیچیدہ ترین حالتوں کو صحیح معنی میں ایک اور ناقابل تقسیم نہیں سمجھا جاتا جس طرح سے ان کو سمجھا جاتا ہے جنھیں ہم سادہ کہتے ہیں۔ سادگی اور ظاہری ہموجودیت جو ان کے اندر ہوتی ہے، وہ صرف ہمارے احساس کی نسبت سے ہوتی ہے، اور ان کی فطرت کے اندر مطلقاً نہیں ہوتی۔ مجھے یقین ہے کہ مجھے تمہارے سامنے اس امر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ بجائے خود ہر تصور خواہ وہ کتنا ہی

پیچیدہ و مرکب کیوں نہ ہو فی الحقیقت ایک سادہ حالت ہوتی ہے اور سادہ ہی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ تو ایک حالت ہوتی ہے۔ اور ذہن کے ایک ہی سادہ مادے پر مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً ایک لشکر کے متعلق ہمارا تعقل اسی طرح ایک ایک ہی ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے، جس طرح کہ ہمارا ان افراد کا تعقل ایک ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے۔ مجرد اعداد مثلاً آٹھ چار دو وغیرہ کے متعلق ہمارا تعقل صحیح معنی میں ذہن کا ایک احساس ہوتا ہے، جس طرح سے کہ سادہ وحدت کے متعلق ایک سادہ حالت ہوتی ہے۔"

معمولی ائتلافی نفسیات اس کے برعکس یہ فرض کرتی ہے کہ جب کسی معروض فکر میں بہت سے عناصر ہوں تو فکر اتنے ہی تصورات پر مشتمل ہوگا، جتنے کہ عناصر ہیں۔ ہر تصور ایک عنصر کے لئے ہوگا، اور یہ بظاہر سب ملکر ایک ہو جائیں گے، مگر درحقیقت علیحدہ ہونگے۔ اس نفسیات کے مخالف (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) بغیر کسی دقت کے یہ ثابت کر دیتے ہیں، کہ تصورات کے اس قسم کے مجموعے سے ایک خیال کبھی نہیں بن سکتا۔ اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ایغو کا اس مجموعے میں اور اضافہ کیا جائے جو اس کو وحدت دے اور مختلف تصورات کو باہم مربوط کرے۔ ایغو کے متعلق ہم اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ اگر اشیا کا ایک دوسرے کی نسبت سے خیال کرنا ہے تو ان کا ایک ساتھ خیال ہونا چاہیئے۔ اور یہ کسی ایک شئے میں ہونی چاہیئں۔ خواہ وہ شئے ایغو ہو یا نفسی حالت ہو یا شعوری حالت، یا جو کچھ تم اس کو کہنا چاہو۔ اب ایغو پر یقین رکھنے والوں میں سے اکثر وہی غلطی کرتے ہیں جو ائتلافیہ اور حسیہ کرتے ہیں، جن کی کہ یہ تردید کرتے ہیں۔ اس باب میں دونوں متفق ہیں کہ ذہنی چشمے کے عناصر متفرق اور غیر مسلسل ہیں۔ اور ان سب سے ملکر وہ شئے بنتی ہے جس کو کانٹ "کثیر" کہتا ہے۔ لیکن جہاں ائتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ "کثیر" سے ایک منفرد علم، بن سکتا ہے، ایغوئیہ اس امر سے انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ علم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کثیر پر ایک ایغو کی ترکیب دینے والی فعلیت عمل کرتی ہے۔ دونوں ابتداءً ایک ہی مفروضہ قایم کرتے ہیں مگر ایغوئیہ یہ دیکھکر کہ اس واقعات کا اظہار

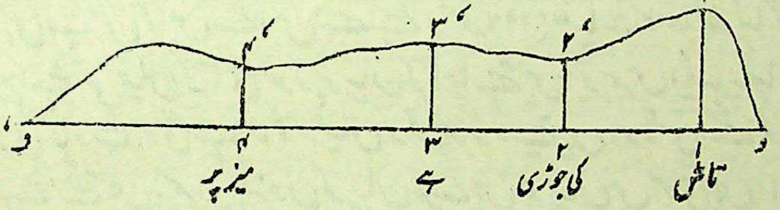
نہ ہو سکے گا، ایک اور مفروضہ کا اضافہ کر کے اس کی تصحیح کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن میں فی الحال یہ کہنا نہیں چاہتا کہ ایغو کا وجود ہے، یا نہیں ہے، مگر میں یہ ضرور کہونگا، کہ کہ اس خاص غرض کے لیئے ہیں، یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی بہت سے تصورات کی وحدت کے اندر تحویل کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمو جود تصورات کا کوئی مجموعہ نہیں ہوتا اس قسم کی شئے کا تصور خیال باطل ہے جن چیزوں کا خیال ایک دوسرے کی نسبت سے ہوتا ہے ان کا شروع سے بطور وحدت کے خیال ہوتا ہے۔ یہ موضوعیت کی ایک نبض ایک منفرد نفسی حالت، احساس یا ذہنی کیفیت میں خیال ہوتی ہیں۔

کتابوں میں اس واقعے کے متعلق کیوں اسقدر گڑبڑ ہے اس کی وجہ وہی ہے جس کو میں نے اس سے پہلے (صفحہ ۱۹۶) نفسیات کا مغالطہ کہا تھا جب ہم اپنے کسی خیال کو تاملی طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں، تو ہم میں ایک یہ نہایت بری عادت ہوتی ہے، کہ خود خیال کو تو چھوڑ دیتے ہیں اور کسی شئے کو بیان کرنے لگتے ہیں۔ ہم ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں جو خیال میں ہوتی ہیں، اور ہم ان چیزوں کے متعلق اور خیالات بیان کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اور خیال ایک ہی شئے ہو۔ مثلاً اگر خیال یہ ہو کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کیا یہ تاش کی جوڑی کا خیال نہیں ہے۔ کیا یہ ان پتوں کا خیال نہیں ہے جو تاش کی جوڑی میں ہیں کیا یہ میز کا خیال نہیں جس پر کہ تاش رکھے ہیں۔ اور کیا اس کے پاؤں کا بھی خیال نہیں ہے۔ میز کے پائے ہیں۔ تم میز کا خیال اس کے پاؤں کے خیال کے بغیر نہیں کر سکتے۔ پس کیا ہمارے خیال کے اندر یہ سب جزو نہیں ہوتے۔ یعنی ایک جزو جوڑی کا اور ایک میز کا اور کیا جوڑی کے حصے میں ہر پتے کا علحدہ علحدہ خیال نہیں ہے اور میز کے حصہ میں اس کے پایوں کا خیال نہیں۔ اور کیا یہ سب حصے ایک ایک تصور نہیں ہیں۔ اور کیا ایسی صورت میں ہمارا خیال تصورات کے مجموعے کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتا ہے، جن میں سے ہر ایک کسی ایسے عنصر کے مطابق ہوتا ہے، جس سے یہ متعلق ہوتا ہے۔

ان مسلمات میں سے ایک بھی صحیح نہیں ہے۔ اول تو وہ خیال جوشال

کے طور لیا گیا ہے، تاش کی جوڑی کا نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے جو ذہنی طور پر بالکل مختلف مظہر ہے، جس کا معروض جوڑی کو ظاہر کرتا ہے، اور اس کے تمام پتوں کو بھی لیکن جس کی شعوری ساخت جوڑی سے اس خیال سے بہت کم مشابہت ہے۔ خیال جو کچھ ہوتا ہے اور جس میں اس کو نشوونما دی جا سکتی ہے جس میں اس کی شرح ہو سکتی ہے، یا جس کے یہ مساوی ہوتا ہے دو مختلف چیزیں ہیں۔

ذہن میں اس وقت جو کچھ ہوتا ہے، جب انسان یہ کہتا ہے، کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے اس کی تحلیل سے یہ بات واضح ہو جائے گی، اور جو کچھ کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس کو بڑی حد تک مقرون مثال کے اندر تحویل کر دے گا۔



شکل نمبر ۲۹ چشمۂ شعور۔

اس جملے کے کہنے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۹ اس وقت کو ظاہر کرتی ہے، پس اس کا ہر جزو وقت کی ایک کسر کے مطابق ہو گا، اور ہر نقطہ ایک لمحے کے اس میں شک نہیں کہ فکر کے زمانی اجزا ہوتے ہیں۔ جزو ۳-۴ اگرچہ ۱-۲ کے ساتھ مسلسل ہے، مگر ۲-۱ سے علیحدہ ہے۔ اب میں ان زمانی حصوں کے متعلق کہتا ہوں کہ ہم ان میں سے کسی ایک کو اس قدر چھوٹا قرار نہیں دے سکتے کہ یہ کسی نہ کسی طرح سے کل معروض کا خیال نہ بن سکے، یعنی پورے اس جملے کا کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے۔ یہ ایک دوسرے میں تحلیل ہونے والے منظروں کی طرح ملجاتے ہیں۔ لیکن ہر ایک جزو کل معروض کو ایک

منفرد اور غیر منقسم طریق پر محسوس کرتا ہے۔ جب میں اس امر سے انکار کرتا ہوں کہ فکر کے اندر کوئی جزو معروض کے اجزا کے مطابق ہو سکتا ہے تو میری یہی مراد ہوتی ہے۔ اجزائے زمانی اس قسم کے نہیں ہوتے۔

اب فرض کرو شکل کی انتصابی جسامتیں افکار کے معروضات یا مافیہ کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس اُفقی خط کے کسی نقطہ کی طرف جو انتصابی خط آئیگا مثلاً اَ - اٗ اوہ لمحہ ا میں ذہن کے معروض کی علامت ہوگا افقی خط سے اوپر جو جگہ ہے مثلاً ا - ا - ۲ - ۲ وہ اس کی علامت ہوگی، جو کچھ کہ ذہن میں ا - ۲ کے دوران میں گذرتا ہے، جس کے خط پر یہ حاوی ہے۔ و سے وَ تک پوری شکل چشمہ فکر کی ایک محدود لمبائی کو ظاہر کرتی ہے۔

کیا اب ہم اس قطعہ کے ہر انتصابی حصہ کی ذہنی ساخت کو بیان کر سکتے ہیں۔ بیشک بیان کر سکتے ہیں مگر بہت معمولی انداز میں۔ و سے پہلے ہی قبل اس کے کہ ہم نے اپنا منہ بولنے کے لئے کھولا ہو، کل خیال ہمارے جملہ کے ادا کرنے کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ارادہ اگرچہ کوئی سادہ نام نہیں رکھتا، اور اگرچہ یہ تغیری حالت پہلے ہی لفظ کے ادا کرنے سے ختم ہو جاتی ہے، مگر اس پر بھی فکر کا اس قدر متعین پہلو ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی شئے کے مشابہ نہیں ہوتا۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۳) پھر وَ سے ذرا پہلے جملہ کے آخری لفظ کے ادا ہو جانے کے بعد اس کو سب تسلیم کریں گے کہ ہم اس کے تمام مافیہ کا خیال کرتے ہیں کیونکہ اس کے ادا کرنے کا داخلی طور پر تحقق ہو چلتا ہے۔ شکل کے کسی اور حصے میں جو انتصابی حصے بنیں گے وہ جملہ کے معنی کی اور صورتوں سے پرُ ہوں گے۔ مثلاً ۲ کے واسطے سے، تاش معروض کا ایسا حصہ ہوگا جس پر سب سے زیادہ تاکید ہوگی۔ لہ کے واسطے سے میز پر سب سے زیادہ تاکید ہوگی۔ شکل میں چشمۂ آغاز کی نسبت انجام پر زیادہ بلند ہوتا ہے، کیونکہ احساس مافیہ کی آخری صورت ابتدائی کی نسبت زیادہ مکمل و معمور ہوتی ہے۔ چنانچہ جیوبرٹ صاحب کہتے ہیں" ہم صرف وہ جانتے ہیں جس کو ہم کہنا چاہتے تھے" اور جیسا کہ ایم - وی - ایگر کہتے ہیں، کہ بولنے سے پہلے انسان کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے اور اس کے

بعد اس کو اس امر پر حیرت و استعجاب ہوتا ہے کہ اس نے اس کو اس قدر عمدگی سے ادا کیا اور خیال کیا ہے۔

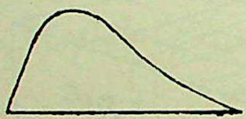
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری مصنف واقعات سے اور محللین کے شعور کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ اگرچہ وہ بھی بالکل نشانہ تک نہیں پہونچا ہے۔ مگر وہ خیال کرتا ہے کہ ہر لفظ جب ذہن میں آتا ہے، تو اس لفظ کو جو اس سے پہلے ذہن میں ہوتا ہے، اس سے خارج کر دیتا ہے۔ وہ تصور (جس کو میں نے کامل معروض یا معنی کہا ہے) اور شعور الفاظ میں امتیاز کرتا ہے اور اول الذکر کو نہایت کمزور حالت کہتا ہے، اور اس کا الفاظ کی قوت اور وضاحت سے مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان کو خموشی کے ساتھ دھرایا گیا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "الفاظ کا احساس ہمارے شعور میں جملہ کے احساس کی نسبت دس سے لے کر بیس گنا تک زیادہ شعور کرتا ہے جو شعور کے لئے ایک خفیف سی بات ہوتی ہے"۔ ان دو چیزوں میں امتیاز کر کے وہ ان کو زمانہ میں علٰحدہ علٰحدہ کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ تصور الفاظ سے پہلے ہو یا بعد مگر ان کو ہم وقت فرض کرنا قطعاً غلط اور دھوکہ ہے۔

میں اس امر کا تو یقین رکھتا ہوں جہاں الفاظ سمجھ میں آتے ہیں تو صرف یہی نہیں کل تصور جملہ کے بولنے سے پہلے اور بعد دونوں وقت موجود ہو سکتا ہے، اور معمولاً موجود ہوتا ہے، بلکہ اس وقت بھی ہوتا ہے جب ہر لفظ علٰحدہ علٰحدہ ادا ہوتا ہے۔ یہ اس لفظ کی زاید سرتی حاشیہ یا ظل ہوتا ہے، جو اس جملے میں بولا جاتا ہے۔ یہ کبھی مفقود نہیں ہوتا۔ ایسے جملہ میں جس کو انسان سمجھتا ہو کوئی لفظ شعور میں محض شور کی طرح سے نہیں آتا جب یہ گذرتا ہے تو ہم اس کے معنی محسوس کرتے ہیں، اور اگرچہ ہمارا معروض لمحہ بہ لمحہ اپنے مغز یا مرکزے کے بدلنے سے متغیر ہوتا رہتا ہے لیکن کل چشمہ میں یہ یکساں ہوتا ہے، ہر جگہ ایک ہی شئے کا وقوف ہوتا ہے، اب اس لفظ کے نقطۂ نظر سے ہوتا اور اب دوسرے لفظ کے نقطۂ نظر سے اور ہمارے ہر لفظ کے احساس میں ہر دوسرے لفظ کا ذائقہ پیشین یا اس کی گونج موجود رہتی ہے۔ تصور اور الفاظ کا شعور اس طرح ایک یکجنس شئے ہوتا ہے۔ یہ ایک ہی ذہنی مادے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں، اور مسلسل چشمہ

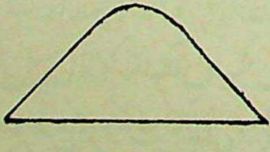
پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ایک ذہن کو کسی لمحہ میں فنا کر دو، اس کے افکار قبل اس کے کہ مکمل ہوں روک دو، اور اس معروض کو دیکھو، جو اس تراش کے اندر رہے۔ اس میں تم کو عریاں الفاظ نہ ملیں گے، جو ادا ہونے کے قریب ہیں، بلکہ ایک لفظ ملے گا جس پر کل تصور کا اثر ہو گا۔ لفظ ممکن ہے اس قدر بلند نہ ہو: (جیسا کہ مسٹر ایگر کہتے ہیں) کہ ہم یہ نہ بتا سکیں کہ اس کا تاثر کس شئے کے مساوی ہے یا یہ دوسرے لفظ کے تاثر سے کس طرح مختلف ہے۔ مگر یہ مختلف ہوتا ہے، اور ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں، کہ اگر ہم دماغ کی اندرونی حالت دیکھ سکتے تو ہم وہی اعمال کل جملہ کے اندر مختلف مدارج میں عامل و کار فرما پاتے جن میں سے ہر ایک کا ہیجان باری باری انتہا کو پہونچتا۔ اور پھر اس سے فکر کے مافیہ کا لمحی مغز حاصل ہوتا۔ اور دوسرے لمحوں میں اس کا ہیجان خفیف ہوتا، اور دوسرے نیم ہیجانی اعمال کے ساتھ مل جاتا، جس سے اس کو زائد سرتی یا حاشیہ حاصل ہوتا۔

ہم اس کو اس شکل سے جو صفحہ ۳۲۰ پر مذکور ہوئی ہے اور ترقی دے کر واضح کر سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ کسی انتصابی تقطیع کا معروضی مافیہ اب خط سے ظاہر نہیں کیا جاتا، بلکہ ایک مستوی شکل سے ظاہر کیا جاتا ہے، جو اس مقام کے مقابل میں جو کسی لمحہ میں شعور میں بہت زیادہ نمایاں ہے، اس وقت بلند ترین ہوتا ہے جب تراش کیجاتی ہے۔ یہ جز ولفظی فکر میں عموماً تو لفظ ہوتا ہے۔ تراشوں کا ایک سلسلہ ا۔ اَ جو ا۔ ۲۔ ۳۔ لمحوں میں قائم کیا گیا ہے ایسا معلوم ہو گا۔

انتصابی عرض ہر شکل کے کامل معروض کو ظاہر کرتا ہے۔ انحنا کی بلندی

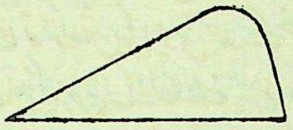


تاش کی جوڑی میز پر ہے شکل نمبر ۳۰



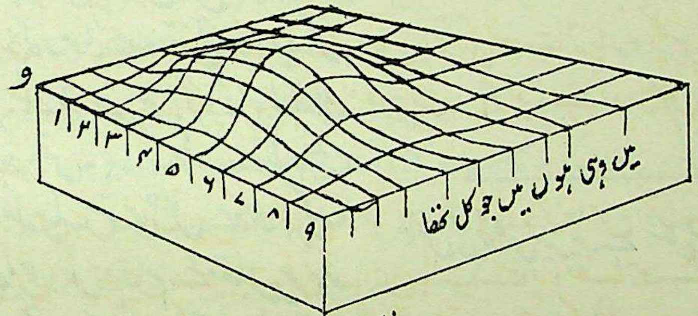
تاش کی جوڑی میز پہ ہے شکل نمبر ۳۱

معروض کے ہر حصہ میں اس اضافی نمایاں پن کو ظاہر کرتی ہے، جو فکر کے اس حصہ میں ہوتا ہے، جس لمحہ کو پہلی شکل ظاہر کرتی ہے اس میں جوڑی سب سے نمایاں حصہ ہے۔ تیسری شکل میں میز نمایاں حصہ ہے وغیرہ



تاش کی جوڑی میز پر ہے شکل نمبر ۳۲

ہم ان تمام سادہ تقطیعات کو ایک مجسم شکل بنا سکتے ہیں۔ جس کا ایک حصہ وقت کو ظاہر کرے گا۔ اور اس کو عموداً تراشنے سے اس لمحہ کے فکر کا مافیہ حاصل ہوگا۔ جس وقت تراشش عمل میں لائی گئی ہے۔



شکل نمبر ۳۳

فرض کرو کہ یہ خیال ذہن میں ہے کہ "میں وہی ہوں جو میں کل تھا" اگر وقت کے چوتھے لمحہ پر متفکر کو معدوم کردیں، اور اس کو دیکھیں کہ اس کے شعور کی آخری نبض کیونکر بنی تھی، تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ یہ کل مافیہ کا وقوف تھا، جس کے اندر کوئی شئے سب سے زیادہ نمایاں تھی، اور شئے معلومہ کے

اور حصے نسبتاً اتنے واضح نہ تھے۔ جوں جوں اس شکل کو زمانی جہت میں طول دیا جائے گا تو تراش کی چوٹی جملہ کے ختم کے قریب ہوتی جائے گی۔ اگر ہم لکڑی کا ڈھانچہ بنائیں جس کے سامنے یہ جملہ لکھا ہو، اور زمانی پیمانہ اس کے بغل میں ہو، اور اس کے اوپر ہم ربڑ کی ایک چادر پھیلا دیں جس پر مستطیلی محدد چھپے ہوئے ہوں اور ربڑ کے نیچے ایک گیند کو صفر کی طرف سے کل کی جانب لڑکائیں تو اس چادر کا لمحہ بہ لمحہ اوپر اٹھنا فکر کے مافیہ کے تغیر کو ظاہر کر دے گا۔ اور جو کچھ کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اس کے بعد اس تجربہ سے اسقدر وضاحت ہو جائیگی کہ پھر کسی قسم کا اشکال نہ رہے گا۔ یا اگر اس کو دماغی الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اس سے وہ اضافی شدتیں ظاہر ہوں گی، جو لمحہ بہ لمحہ ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتی ہیں۔ معروض فکر کے مختلف حصوں کے مطابق ہوتے ہیں۔

شعور کی آخری خصوصیت جس کی طرف اس سطحی بیان میں توجہ کو منعطف کرنے کی ضرورت یہ ہے کہ

(۵) یہ اپنے معروض کے ایک حصہ میں باقی کی نسبت زیادہ دلچسپی لیتا ہے، اور جب تک یہ مصروف فکر رہتا ہے، تو بعض چیزوں کو لیتا ہے اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انتخابی توجہ، اور عمدی ارادہ اس انتخاب کی مخصوص مثالیں ہیں، مگر ہم میں سے بہت کم لوگ اس بات سے واقف ہونگے، کہ کسقدر مسلسل یہ ایسے افعال کی صورت میں عمل کرتی رہتی ہے جس کو بالعموم ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ ہر ادراک جو ہم کو ہوتا ہے، اس میں زور اور تاکید کا جزو موجود ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے لئے اپنی توجہ کو چند ارتسامات پر مساوی منقسم کرنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی یکساں آواز کو تال میل میں تقسیم کر لیا جاتا ہے جس کو ایک وقت ایک طرح کا محسوس کیا جاتا ہے اور دوسرے وقت دوسری طرح کا۔ ان تال میلوں میں سے سب سے سادہ دوہری ہے ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاگ ٹک ٹاک۔ ایک سطح پر اگر بہت سے بے قاعدہ نقطے ہوں تو ان کا قطاروں اور مجموعوں میں ادراک ہوتا ہے۔ علٰحدہ علٰحدہ خطوط کی ذہن مختلف

شکلیں بنا لیتا ہے۔ یہ وہ یہاں وہاں اب تب کے امتیازات ہمارے اذہان کی اسی تاکید کا نتیجہ ہیں جو اجزا مقام اور وقت پر کیجاتی ہے۔

لیکن ہم اشیا پر تاکید کرنے کے علاوہ بھی بہت کچھ کرتے ہیں بعض اشیا کو ہم متحد کرتے اور ملا دیتے ہیں۔ اور بعض کو علیحدہ رکھتے ہیں۔ میں مختصراً یہ دکھا دیتا ہوں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔

میں ابتدا نیچے سے کرتا ہوں۔ خود ہمارے حواس آلات انتخاب کے علاوہ نہیں ہیں۔ ان لاتعداد حرکات میں سے جن کے متعلق ہم کو طبیعیات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، ہمارا ذہن چند کو اختیار کرتا ہے۔ ہر آلہ حس اس حرکت کو اختیار کر لیتا ہے، جس کی سرعت ایک حد کے اندر رہوتی ہے۔ ان سے یہ متاثر ہوتا ہے اور باقی کو اس طرح نظر انداز کر دیتا ہے، گویا کہ ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس طرح سے یہ خاص خاص حرکات پر اس طرح سے زور دیتا ہے، جس کی کوئی صحیح وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ جیسے لینج کہتا ہے، یہ خیال کرنے کے لئے ذرا سی بھی وجہ نہیں ہے کہ فطرت میں بلند ترین امواج صوتی اور ادنیٰ ترین امواج حرارت کے مابین اس طرح اچانک وقفہ پڑ گیا ہے جس طرح ہماری حسوں میں ہوتا ہے، یا یہ کہ بنفشی اور زائد بنفشی کرنوں کے مابین کوئی ایسا فرق ہے جو ذہنی طور پر روشنی اور تاریکی سے ظاہر ہوتا ہے۔ جو شئے کہ بجائے خود ایک ناقابل امتیاز اور ناقابل شناخت مسلسل ہے، جس میں کوئی امتیاز یا تاکید نہیں ہے اس میں ہمارے حواس ہمارے لئے ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے، امتیاز پیدا کر لیتے ہیں اور ایسی دنیا پیدا کر لیتے ہیں، جو فرق اور تاکیدوں، اچانک تغیرات اور خوش منظر روشنی اور سائے کی بنی ہوتی ہے۔

اگر وہ حسیں جو ہم کو کسی خاص عضو سے ہوتی ہیں ان کے اسباب اس عضو کے سروں کی مطابقت سے منتخب ہوتے ہیں تو توجہ ان تمام حسوں میں سے جو ہم کو ایک وقت میں ہوتی ہیں بعض کو قابل لحاظ سمجھتی ہے، اور باقی کو نظر انداز کرتی ہے۔ ہیلم ہولٹز کی کتاب بصریات پر ان بصری حسوں کے مطالعے سے شاید ہی کچھ زیادہ ہو جن کا معمولی آدمیوں کو کبھی احساس نہیں ہوتا۔ یہ

نقاط اعمی آنکھوں کے ترمردں تمثالات مابعد، انعکاس، سات، رنگین حاشیوں حوالی کے تغیرات لون، دوہرے تمثال احولیت، حرکات تطابق و انعطافات شبکی رقابت اور اسی قسم کی بحثوں پر مشتمل ہے۔ ہم کو بغیر مشق کے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ہماری کس آنکھ پر تمثال واقع ہوتی ہے۔ عادۃً اکثر لوگ اس سے اس قدر ناواقف ہوتے ہیں، کہ ممکن ہے ایک شخص برسوں سے ایک آنکھ سے اندھا ہو، اور اس کو اس واقعہ کا کبھی علم نہوا ہو۔

ہیلم ہولٹز کہتا ہے کہ عادۃً ہم انہیں حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ہمارے لیئے اشیا کی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن اشیا کیا ہوتی ہیں۔ ہم کو آیندہ اکثریہ یہ معلوم ہوگا کہ یہ ان حسی اوصاف کے خاص مجموعوں کے علاوہ اور کچھ معلوم نہیں ہوتیں جو عملی طور پر یا جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا موجب ہوتے ہیں، جن کے ہم قطعی نام رکھ لیتے ہیں اور جن کو استقلال و منزلت کے اس مرتبہ تک بلند کر دیتے ہیں۔ مگر میری دلچسپی سے علیحدہ بجائے خود اگر کسی دن ہوا چل رہی ہو تو سڑک پر غبار کا جھوکہ اسی طرح سے ایک منفرد شئے ہے اور ایک انفرادی نام کا مستحق ہے جسطرح کہ خود میرا جسم ہے۔

اور پھر جو حس ہم کو ہوتی ہیں ان میں کیا ہوتا ہے۔ ذہن پھر انتخاب کرتا ہے۔ یہ بعض حسوں کو اس کے لیئے انتخاب کر لیتا ہے کہ یہ شئے کی حقیقت کو سب سے زیادہ کامل طور پر ظاہر کرتی ہیں اور باقی کو اُسکے مظاہر و ظواہر خیال کرتا ہے جو وقت اور حالات سے متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے مگر یہ ان لاتعداد شبکی تمثالات میں سے ایک تمثال ہے، جو اس سے میری شبکیہ پر پڑتی ہے اور باقی ایسی حسیں ہیں جن میں دو زاویئے حاوہ اور منفرجہ ہوتے ہیں۔ مگر میں ان میں شکلوں کو تناظری کہتا ہوں اور چار قائموں والی شکل کو میز کی اصلی شکل کہتا ہوں۔ اس طرح سے میں نے اپنے جمالیاتی اسباب کی بنا پر مربع پن کے وصف کو میز کی اصلیت میں داخل کر لیا ہے۔ اسی طرح دائرے کی اصل شکل وہ حس خیال کی جاتی ہے جو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب خط نظر اس کے مرکز پر عمود ہوتا ہے۔ اس کی اور تمام حسیں اس حس کی علامات خیال کی جاتی ہیں۔ توپ کی حقیقی آواز وہ ہوتی

ہے جو اس سے اس وقت آتی، جب کان اس کے قریب ہوتا ہے۔ اینٹ کا حقیقی رنگ وہ حس ہوتی ہے جو آنکھ کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ اس کو مقابل اور قریب سے دیکھتی رہے، اور دھوپ بھی نہیں ہوتی اور نہ اندھیرا ہوتا ہے۔ ان حالات کے علاوہ یہ یا تو زیادہ گلابی مائل یا زیادہ سیاہی مائل نظر آتی ہے۔ متعلم کو ایسی کوئی شئے معلوم نہ ہوگی جس کی اس نے ایک خاص حالت کو ترجیح نہ دے رکھی ہو۔ مثلاً ایک خاص قامت اور ایک خاص فاصلے سے اس کے منظر کو اس کے کسی خاص اور مقررہ رنگ کو وغیرہ۔ مگر یہ تمام اصلی خصوصیات جو ملکر ہمارے لئے شئے کی اصلی شیئت بناتی ہیں اور جو انکے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم موضوعی حسیں کہتے ہیں جو ہم کو کسی وقت میں اس سے ہو سکتی ہیں، آخر الذکر کی طرح سے حسیں ہی ہیں۔ ذہن خود کو ان کے مطابق بنا لینا پسند کر لیتا ہے اور اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ کونسی خاص حس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جائے گا۔

اس طرح سے ادراک دو قسم کی پسند کو مستلزم ہوتا ہے۔ موجودہ حسوں میں سے ہم صرف ان کی طرف زیادہ تر متوجہ ہوتے ہیں، جو غیر موجود حسوں کا پتہ دیتی ہیں اور ان تمام غیر موجود موتلفات میں سے جن کی طرف ان سے ذہن منتقل ہوتا ہے ہم صرف چند شئے کی اصلی شیئت کے ظاہر کرنے کے لئے انتخاب کرتے ہیں۔ انتخابی محنت کی ہمارے پاس سے اس سے عمدہ کوئی مثال نہیں ہو سکتی تھی۔

یہ محنت ان چیزوں پر مصروف ہوتی رہتی ہے جو اس طرح سے ادراک کو ملتی ہیں۔ ایک شخص کا تجربی نگران اشیا پر مبنی ہوتا ہے جن کا وہ تجربہ کر چکتا ہے مگر یہ کیا ہونگے اس کا تعین اس کی عادت توجہ سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے اس کے سامنے کوئی شئے ہزاروں مرتبہ آئی ہو۔ لیکن اگر وہ بار بار اس کے دیکھنے سے قاصر رہا ہو تو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس کے تجربہ میں داخل ہوئی ہے۔ ہم سب مکھیوں دیمک جھینگروں کو دیکھتے ہیں لیکن علم دیدان کے ماہر کے علاوہ وہ کس سے کوئی خاص بات کہتی ہیں؟ اس کے برعکس ایک شے جو عمر بھر میں محض ایک ہی بار تجربہ میں آئی ہو ممکن ہے وہ ذہن پر اَمٹ نشان چھوڑ جائے۔

فرض کرو چار آدمی یورپ کی سیر کے لئے جاتے ہیں۔ ایک شخص تو صرف دلچسپ چیزوں کی یاد لیکر واپس آتا ہے، لباس رنگ باغ مناظر عمارات تصاویر مجسمے وغیرہ۔ دوسرے کے لئے یہ سب چیزیں تو موجود نہونگی، مگر وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بدروؤں کے انتظامات دروازوں کے بند کرنے کے طریقوں اور دیگر مفید اعداد کی یاد لیکر گھر واپس آتا ہے، تیسرا تھیٹروں، ہوٹلوں ناچ گھروں وغیرہ سے پُر آتا ہے۔ اور چوتھا ممکن ہے کہ اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ اس کو چند مقامات کے ناموں کے علاوہ جن کی اس نے سیر کی ہو کچھ یاد نہو۔ ہر ایک نے احضاری اشیا کے ایک ہی مجموعہ میں سے انتخاب کیا ہے، اور اسی سے اپنے تجربہ کی ترتیب دی ہے۔

اب اگر اشیا کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کرلیں اور یہ دریافت کریں کہ ذہن عقلی طور پر ان کو ربط کیونکر دیتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہی کا دور دورہ ہے۔ آیندہ چل کر متعلم کو معلوم ہوگا استدلال تمام تر ذہن کی اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ مظہر زیر بحث کی کلّیت کو اجزا میں متفرق و منقسم کرے اور ان میں سے وہ خاص اجزا انتخاب کرلے جو اس خاص موقع پر ہم کو صحیح نتیجہ تک لیجائیں۔ دوسرے رجحان کے لئے دوسرے نتیجہ کی ضرورت ہوگی اور یہ دوسرے عنصر کے انتخاب کو مستلزم ہوگا۔ صاحب فراست وہ ہے جو ہمیشہ صحیح نقطہ پر جما رہتا ہے اور صحیح عنصر تک پہونچتا ہے (اگر موقع نظری ہے تو صحیح سبب تک پہونچتا ہے اور اگر عملی ہے تو صحیح وسائل اختیار کرتا ہے۔ میں صرف مختصر سے بیان پر اکتفا کرتا ہوں مگر اس سے یہ بات ضرور واضح ہوجائے گی کہ استدلال ذہن کی انتخابی فعلیت کی ایک شکل ہے۔

اب اگر ہم اس کے جمالیاتی شعبہ کی طرف رجوع کریں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے کہ مصوّر اپنے تصویر کے اجزا کو انتخاب کرتا ہے، وہ ان تمام نواؤں رنگوں اور شکلوں کو نظر انداز کردیتا ہے جو باہم اور اس کی غرض سے میل نہیں کھاتیں۔ وہ وحدت ہمنوائی جس کو ایم ٹین اتحاد سیر کہتے ہیں جس سے عمل صنعت کو عمل فطرت پر تفوق حاصل ہوتا ہے محض انتخاب پر

مبنی ہوتی ہے۔ اگر صناع میں اس کی خصوصیت کے کسی ایک رخ کو لے لینے اور ان تمام اتفاقی امور کے نظر انداز کرنے کی تمیز ہے جو اس کے ساتھ نہیں ملتے تو ہر فطری شئے صناع کا موضوع بن سکتی ہے۔

اس سے بھی اگر اوپر جائیں تو ہم اخلاقیات کی سطح تک پہونچتے ہیں جہاں پسند ہی کی حکومت نظر آتی ہے۔ کسی فعل میں اسوقت تک اخلاقی کیفیت پیدا نہیں ہوتی جب تک یہ چند مساوی صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا، اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا سخت راستہ پر پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکتا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کے مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہیئے۔ اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا مدار ہوتا ہے جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کیا مجھے اس جرم کا ارتکاب کرنا چاہیئے؟ کیا مجھے اس پیشے کو اختیار کرنا چاہیئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں؟ فلاں عورت سے شادی کر لوں؟ تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہوگا، اس کا تعین اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوپنہائر جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت رکھتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی ردعمل ہو سکتا ہے وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا پرتو ہوتی ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہیئے۔

اس تبصرے پر ہم اگر ایک بار پھر نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ ذہن ہر لمحے میں مختلف ہموقت امکانات کا آماجگاہ ہوتا ہے۔ شعور ان کے ایک دوسرے سے

مقابلہ کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ بعض کو انتخاب کرتا ہے، اور بعض کو رد کر دیتا ہے، اور اس ذیل میں وہ توجہ کے قوی کرنے اور باز رکھنے والے عامل سے کام لیتا ہے۔ سب سے بلند مرتبہ اور نہایت ہی لطیف قسم کے ذہنی نتائج ان معطیات میں سے چھنتے ہیں جن کو بعد کی استعداد ایسے معطیات میں سے چنتی ہے۔ جو اس سے نیچر کی استعداد اور بڑے ذخیرہ سے منتخب ہو کر آتے ہیں، اور یہ ذخیرہ خود سادہ مواد کے ایک اور ذخیرے سے منتخب ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن ان معطیات پر عمل کرتا ہے جو اس کو ملتے ہیں۔ اس کا کام سنگتراش کے کام سے بہت مشابہ ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے تو مجسمہ ہمیشہ سے موجود تھا۔ مگر اس کے علاوہ اور ہزاروں تھے۔ اس خاص مجسمہ کو کل سے علیحدہ کرنے کا سہرا سنگتراش ہی کے سر ہے۔ بالکل یہی حال ہم میں سے ہر ایک کی دنیا کا ہوتا ہے۔ ہمارے انفرادی خیالات ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں مگر یہ سب کے سب ابتدائی حسوں کی ابتری میں چھپے ہوئے تھے جس سے ہم سب کے فکر کو محض مواد حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو اپنے استدلال کے ذریعے سے اشیا کو اس سیاہ اور بے جوڑ تسلسل مکان اور سالمات کے متحرک بادلوں تک کھول سکتے ہیں صرف جس کو سائنس حقیقی دنیا کہتی ہے۔ مگر اس دوران میں جس دنیا کو ہم محسوس کرتے ہیں اور بود و باش رکھتے ہیں یہ وہی دنیا ہو گی جس کو ہمارے اجداد نے پسند کے خفیف حملوں کے مجموعی اثر کے ذریعہ سے سنگتراش کی طرح موجود پائے ہوئے ایک حصہ کو واپس کر کے علیحدہ کیا ہے۔ اور سنگتراش اسی پتھر سے اور مجسمے بنائیں گے۔ اسی یکساں اور خاموش ابتری سے اور عالم اور اذہان پیدا ہونگے۔ میری دنیا ایک چیونٹی، مچھلی یا کیکڑے کے شعور کو کس قدر مختلف معلوم ہوگی۔

لیکن میرے اور تمہارے ذہن میں رد کئے ہوئے منتخبہ حصے ایک ہی ہیں۔ نسل انسانی بہ حیثیت مجموعی اس پر متفق ہے کہ یہ کن اشیاء کی طرف متوجہ ہوگی اور ان کا نام رکھے گی۔ جن چیزوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں بھی ہم تاکید و ترجیح یا تخفیف اور ناپسندیدگی کے لئے تقریباً یکساں حصوں ہی کو منتخب کرتے ہیں۔ لیکن ایک عجیب و غریب مثال ہے جس میں کبھی دو شخص یکساں

پسند کرتے ہوئے نہیں دیکھے گئے ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص دنیا کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کرلیتا ہے اور ہم میں سے ہر ایک کی دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب خط تقسیم مختلف مقام سے کھینچتے ہیں۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں نصفوں کو ایک ہی نام سے پکارتے ہیں اور یہ نام لنا اور غیر لنا ہیں تو یہ بات فوراً سمجھ میں آجائیگی کہ میری مراد کیا ہے۔ وہ قطعاً عدیم المثال قسم کی دلچسپی جو ہر انسانی ذہن کائنات کے ان حصوں سے محسوس کرتا ہے جن کو وہ منم میرا کہتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی پہیلی ہو۔ لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک اساسی حقیقت ہے۔ کوئی شخص اپنے ہمسائے کے منم میں اس قدر دلچسپی نہیں لے سکتا، جس قدر کہ وہ اپنے منم میں لیتا ہے۔ ہمسائے کا منم اور خارجی چیزونکے ساتھ رہتا ہے جس کے مقابلہ میں مجھے اپنا منم بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ پاتال کیڑا ابھی جیسا کہ لوٹزے کسی مقام پر کہتا ہے اپنی ذات کی تکلیف کا باقی کائنات سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اس امر کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے اور کائنات کیا ہے۔ وہ میرے لئے دنیا کا محض ایک حصہ ہے، اور اس کے لئے میں دنیا کا محض ایک حصہ ہوں۔ ہم میں سے ہر ایک دنیا کو مختلف مقاموں سے تقسیم کرتا ہے۔

اس ابتدائی خاکے سے گذر کر اب ہم ذرا لطیف بحث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ آئندہ باب میں ہم شعور ذات کی اس نفسیات کا پتہ لگانے کی کوشش کریں گے جس کی جانب اس گفتگو نے ہم کو پھر مائل کر دیا ہے۔

باب دہم

شعور ذات

ذات کو ابتداً اس کے وسیع ترین معنی میں لیتے ہیں۔ بعد میں بتدریج اس کے لطیف اور نازک اشکال کو بیان کرینگے اور تجربی ایغو کے مطالعے کے بعد خالص ایغو کا مطالعہ شروع کرینگے۔

تجربی ذات یا لنا ہم میں سے ہر شخص تجربی ذات یا شخصیت کو لنا یا منم کہنے پر مائل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے جس شئے کو انسان منم یا مجھے کہتا ہے اور جس کو مرا یا میرا کہتا ہے اس کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنی بعض چیزوں کے متعلق جو ہماری ہوتی ہیں، اس طرح محسوس کرتے اور عمل کرتے ہیں جس طرح سے اپنے متعلق محسوس کرتے، اور اس کے لئے عمل کرتے ہیں۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنے ہاتھوں کی صنعت ممکن ہے انسان کو اتنی ہی عزیز ہو جتنا کہ خود اپنا جسم، اور اگر ان پر حملہ کیا جائے تو انسان میں وہی جذبات پیدا ہوں اور وہ اسی طرح سے انتقام پر آمادہ ہو جائے جس طرح سے کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوتے وقت ہوتا ہے خود اجسام کے متعلق یہ امر قابل غور ہے کہ کیا وہ ہمارے ہیں یا ہم ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے اجسام کو اپنا قرار دینے سے انکار کرتے رہے ہیں،

اور لوگوں نے انکو نفس عنصری کہا ہے جس سے آزاد ہو کر انہیں کسی نہ کسی دن خوشی نصیب ہو گی۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ہم ایک تغیر پذیر جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شئے کو بعض اوقات جزو منم قرار دیا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو محض اپنی سمجھا جاتا ہے، اور بعض اوقات اس کے متعلق اس طرح گفتگو کی جاتی ہے کہ گویا اس سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ تاہم وسیع ترین معنی میں انسان کی ذات ان چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہے جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں اس کا جسم اور اس کی ذہنی قوتیں ہی داخل نہیں بلکہ اس کا لباس اس کا مکان اس کی بیوی اس کے بچے اس کے آباؤ اجداد اس کے دوست احباب اس کی زمین اس کے گھوڑے اس کے جہاز اس کا بینک کا حساب سب داخل ہیں۔ ان سب چیزوں سے اس کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ اچھی حالت میں ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے ان میں کمی واقع ہوتی ہے تو وہ رنجیدہ و ملول ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے یکساں طور پر متاثر ہو۔ مگر تاثر ایک طرح کا ہوگا۔ ذات کے اگر وسیع ترین مفہوم کو لیا جائے تو ہم اس کے متعلق ابتدا اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ اس کی تاریخ کو تین حصّوں میں تقسیم کر دیں جو:-

(۱) اس کے اجزائے ترکیبی سے متعلق ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ یعنی احساسات نفس۔

(۳) ان افعال سے متعلق ہو جن کا یہ باعث ہوتی ہے انتفاع نفس و بقائے نفس

(۱) ذات کے اجزائے ترکیبی کو تین حصوں میں تقیم کیا جا سکتا ہے اور یہ حسب ذیل ہیں:-

(ا) ذات مادی

(ب) ذات معاشری

(ج) ذات روحانی

(د) انائے خالص

(ل) جسم ہم میں سے ہر ایک کی ذات مادی کا سب سے اندرونی حصہ ہوتا ہے۔ جسم کے بعض حصے بعض کی نسبت زیادہ قربت کے ساتھ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے بعد لباس کا نمبر ہے۔ یہ قدیم مقولہ کہ انسان کی ذات تین حصوں پر مشتمل ہوتی ہے روح جسم اور لباس محض مذاق ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کونسی حالت کو ترجیح دوگے اول تو یہ کہ حسین صورت ہو اور ناپاک پھٹے کپڑے ہوں، دوسرے یہ کہ کریہ صورت ہو مگر عمدہ اور صاف پوشاک تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہونگے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے۔ اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفعل ہوتے ہیں۔ ان کی شان میں اگر کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے ہیں گویا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اسکی خصوصیات دل میں لطیف ترین ہمت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس میں آنے پر اس کے انتظام میں نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے۔ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جبلی و خلقی طور پر پسند کرتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے نہایت اہم عملی اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔ اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اسکو عمدہ و خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو درست رکھنے کا سب انسانوں میں ایک قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جبلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر بھی

آمادہ کرتی ہے۔ اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات تجربی کا جزو بنجاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا خون پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی ایسا کوئی شخص ہو جس کی دماغی یا دستی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیوانی مجموعہ یا کوئی مبسوط مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ اسی قسم کی محبت بخیل کو اپنی دولت سے ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے سے جو افسوس ہوتا ہے۔ اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں اب ہم کو وہ فوائد نہ ہونگے جو ان سے ہم کو پہونچتے تھے۔ با ایں ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شئے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتہً ان آوارہ گردوں اور ٹکڑ گداؤں کے ساتھ ملجاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو خشکی و تری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل تندرست و توانا ہیں جن کے سامنے ہم شرافت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر اپنے کو کتنا ہی سخت کیوں نہ کر لیں، لیکن پھر بھی ہم پر ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح پر نہ ہو۔

انسان اپنے معاصرین میں جو امتیاز پاتا ہے وہ اس کامراے اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو اپنے ہمجنسوں میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں اس امر کا بھی ایک خلقی رجحان ہوتا ہے کہ دیگر ابنائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں۔ اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں ہو اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ سخت سزا نہ ہو سکتی اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو، کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال

کرے اور اس طرح عمل کرے گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پہ طاری ہو جائے گی، جسکے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی عقوبت آرام و آسائش معلوم ہو گی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ احساس ہو گا کہ گو ہم کتنے ہی برے ہوں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص کی اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہچاننے والے اشخاص ہوتے ہیں، اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں۔ ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کو نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھکر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے اور خیال کے متعلق ایک شخص کو فکر ہو سکتی ہے، ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں، اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گروہوں میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی بلی بنے رہتے ہیں، لیکن اپنے ہمعصرونکے سامنے خوب ڈینگیں مارتے ہیں۔ ہم اپنے بچونکے سامنے خود کو اسطرح ظاہر نہیں کر سکتے جسطرح اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جسطرح اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو اس طرح ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے یا ممکن ہے یہ باضابطہ تقسیم عمل کے مشابہ ہو، جیسے ایک شخص اپنے بچوں سے تو نرمی سے پیش آئے مگر اپنے ماتحت سپاہیوں یا قیدیوں کیلئے سخت گیر ہو۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس کو اس ذات کی بھلائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی

معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص اجتماعی ذات مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت تک انسان کو گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی تشفی و اطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیک نامی و بدنامی اور اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں، بالعموم ان تفریقات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ اس تمثال سے بعض ایسے مطالبات کرتا ہے جو کسی دوسرے پیشہ والے سے نہیں کئے جاتے ہیں گو یہ مطالبات پورے کرنے پڑتے ہیں۔ مثلاً ایک شہر میں ہیضہ پھیل رہا ہے۔ ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس سے اس پر کوئی حرف نہ آئے گا، لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے بچ سکتا ہے، بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی ذات پر کوئی اثر پڑے، ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔ اسی طرح جج اور مدبر اپنے رتبے اور منزلت کی بناء پر اس قسم کے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتے، جو عام آدمی کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ بہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے مگر بہ حیثیت ایک سرکاری عہدہ دار ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہئے۔ ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں، لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہئے۔ زبان خلق بھی زندگی کی بہت بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے۔ چور کو چوروں کی چیز نہ چرانی چاہئے

جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے، اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت جواز و عدم جواز سے بھرا ہوا ہے ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں۔ مثلاً عام طور پر تمہیں جھوٹ نہ بولنا چاہیئے لیکن کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی چاہے جھوٹ بول لو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ شخص تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہو گا۔

(ج) ذات روحانی جس حد تک انسان کی ذات تجربی کا جزو ہوتی ہے اس سے میں انسان کا داخلی یا ذہنی وجود اور مجموعی طور پر اس کی نفسی قوتیں یا رجحانات مراد لیتا ہو۔ اس سے میری مراد محض شخصی وحدت کا اصول یا انائے خالص نہیں جس سے بحث کرنی ہنوز باقی ہے۔ یہ نفسی رجحانات ذات کا سب سے پائیدار اور سب سے قریبی حصہ ہوتے ہیں۔ یہ درحقیقت ایسا حصہ ہوتے ہیں جو بالکل ہم ہی معلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنی استدلال اور بحث و مباحثہ یا پہچاننے اور امتیاز کرنے کی قابلیت اپنی اخلاقی حسیت اور ضمیر اپنے عزم صمیم کا خیال کرتے ہیں تو اپنے اور سب مقبوضات کی نسبت ان سے زیادہ خوشی ہوتی ہے۔ جب ان میں تغیر واقع ہو جاتا ہے صرف اُس وقت انسان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بالکل متغیر ہو گیا ہے۔

اب اس روحانی ذات پر مختلف طور پر غور کیا جا سکتا ہے ہم اس کو دو استعدادوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے، اور ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر کے ہم کبھی خود کو ایک سے منسوب کریں اور کبھی دوسرے سے۔ یہ شعور کے ساتھ بحث کرنے کا ایک مجرد طریقہ ہے جس میں فی الحقیقت ایک ساتھ اس قسم کی متعدد استعدادیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ یا ہم ایک مقرون نقطہ نظر پر اصرار کر سکتے ہیں۔

اس صورت میں روحانی ذات جو ہم ہیں، ہے یا تو کلیتہً ہمارے شخصی شعور کا چشمہ ہوگی یا اس چشمے کا موجودہ ٹکڑا یا حصہ۔ وسیع معنی میں تو یہ کل چشمہ فکر کے مرادف ہوگی۔ اور محدود معنی میں موجودہ ٹکڑے یا حصے کے۔ چشمہ اور ٹکڑا دونوں بہ اعتبار زمان مقرون موجودات ہونگے اور ہر ایک اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک خاص قسم کی وحدت ہوگی لیکن، ذات روحی پر خواہ ہم مجرد معنی میں بحث کریں، خواہ مقرون معنی میں مگر جس طرح بھی ہم اس پر غور و فکر کریں گے وہ تعمقی عمل ہوگا۔ اور یہ خارجی نقطہ نظر کے ترک کرنے اور ذہنی طور پر فکر کرنے کے قابل ہونے یا خود کو متفکر خیال کرنے کا نتیجہ ہوگا۔

خود فکر کی جانب یہ توجہ اور اپنے آپ کو اس کے مطابق سمجھنا اور ان معروضات میں سے کسی کے مطابق خیال نہ کرنا جو اس سے منکشف ہوتے ہیں، ایک اہم اور بعض اعتبارات سے پراسرار عمل ہوتا ہے، جس کے متعلق یہاں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بداہتہً موجود ہوتا ہے۔ اور اوائل عمر ہی سے ہر ایک شخص میں وہ امتیاز ذہن پر واضح ہو جاتا ہے جو فکر یا خیال اور اس شئے کے مابین ہوتا ہے جس کا یہ فکر و خیال ہوتا ہے۔ اس امتیاز کی عمیق تر بنیادیں ممکن ہے مشکل سے دستیاب ہوں مگر سطحی وجوہ تو بہ کثرت ہیں اور نہایت آسانی سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔ یہ بات تقریباً ہر شخص ہم کو بتا سکتا ہے کہ خیال اور اشیا بالکل مختلف قسم کی چیزیں ہیں۔ کیونکہ بہت سے خیالات ایسے ہوتے ہیں جو کسی شئے کے نہیں ہوتے مثلاً لذات آلام جذبات۔ بعض ایسے اشیا کے ہوتے ہیں، جن کا وجود نہیں ہوتا مثلاً اغلاط فرضی کہانیاں اور افسانے۔ بعض خیال موجود اشیا کے ہوتے ہیں مگر ایسی صورت میں ہوتے ہیں جو محض علامت ہوتی ہے اور ان کے مشابہ نہیں ہوتی مثلاً مجرد تصورات اور تعقلات۔ جو خیالات اشیا سے مشابہ ہوتے بھی ہیں (ادراکات اور حسین) ان میں بھی شئے کے ساتھ ہم اس سے بالکل علیحدہ ذہن کے اندر عمل فکر کو جاری پاتے ہیں۔

اب ہم اپنی اس ذہنی زندگی کو جو ان معروضات سے جو اس کے

ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں بالکل ممتاز ہے۔ مقرون مجرد دو معنوں میں لے سکتے ہیں۔ مقرون معنی کے متعلق میں اس وقت سوائے اس کے کچھ نہ کہونگا کہ چشمہ کا اصل حصہ بہت جلد وحدت شعور کے اصول کی نوعیت کی بحث میں بہت اہم کام انجام دے گا۔ مجرد معنی ہماری توجہ کو پہلے اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ اگر چشمہ کو بحیثیت مجموعی اور کسی شئے کے نہیں بلکہ ذات کے مطابق قرار دیا جائے تو چشمے کا ایک خاص حصہ باقی ہے، منتزع ہو کر بالکل ایک نئے انداز سے اس کے مطابق ہو گا۔ اور اکثر اشخاص اس کو دائرے کے اندر سب سے اندرونی مرکز خیال کریں گے اس کی مثال ایسی ہو گی، جیسے قلعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔ چشمہ کے اس حصے کے مقابلے میں دوسرے اجزا اتنی کہ ذہنی زندگی کے باقی اجزا متغیر اور خارجی مقبوضات معلوم ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک سے انکار ہو سکتا ہے اور جو شئے ان سے انکار کرتی ہے وہ باقی رہتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان باقی تمام ذاتوں کی ذات کیا شئے ہے۔

غالباً اس کے بیان میں ایک حد تک تو سب متفق ہوں گے۔ اس کو شعور کا عامل و کارفرما جزو کہینگے۔ یہ کہہ کر کہ انسان کے احساسات میں جو کیفیات بھی ہو سکتی ہیں جس مافیہ پر بھی اس کا خیال مشتمل ہو سکتا ہے اس کے اندر کچھ ایسا روحی جزو ہوتا ہے جو گویا کہ ان اوصاف و مافیہات سے اس وقت ملنے کے لئے جاتا ہے جب یہ اس لئے آتے ہیں کہ وہ انکا استقبال کرے۔ یہ وہ ذات ہوتی ہے جو ان کو خوش آمدید کہتی ہے یا واپس لوٹا دیتی ہے۔ یہ حسوں کے اوراکات پر صدارت کرتی ہے۔ اور ایسی اجازت دینے یا نہ دینے سے یہ ان حرکات کو متاثر کرتی ہے جن کو یہ برپا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دلچسپی کا مرکز ہوتی ہے۔ یہ خوشگوار یا غیر خوشگوار نہیں ہوتی نہ لذت والم ہوتی ہے بلکہ ہمارے اندر یہ وہ ذات ہوتی ہے جس سے لذت والم خوشگوار اور ناخوشگوار مخاطب ہوتے ہیں۔ یہ توجہ اور سعی کا مرکز ہوتی ہے۔ اسی مقام سے ارادے کے احکام صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک عضویاتی جسے اس پر اپنے اندر غور کرنا چاہیے میرے نزدیک اس کو کم و بیش مبہم طور پر

اس عمل کیساتھ ربط دینے سے باز نہیں رہ سکتا۔ جس سے تصورات یا درآئیندہ حسوں کا انعکاس ہوتا ہے یعنی یہ خارجی اعمال میں منتقل ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ یہی عمل ہو یا اس عمل کا محض احساس ہی ہو بلکہ اس کو اس قسم کے عمل سے کسی نہ کسی طرح قریبی تعلق ضرور ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ نفسی زندگی میں اسی کے مماثل کام انجام دیتا ہے۔ اور یہ ایک طرح کا مرکز ہوتا ہے جہاں حسی تصورات ختم ہوتے ہیں اور حرکی تصورات شروع ہوتے ہیں اور یہ خود ان دونوں کے مابین ایک طرح کی کڑی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ وہاں پر ذہنی زندگی کے کسی اور منفرد عنصر سے زیادہ متواتر اور مسلسل طور پر موجود ہوتی ہے، اس لئے اور عناصر اس کے گرد گھومتے ہوئے اور اس سے متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ ان کے مقابلے میں اسی طرح سے ممیز معلوم ہونے لگتی ہے جس طرح کہ مستقل متغیر اور غیر مستقل کے مقابلے میں۔

میرے خیال میں بلا کسی خدشہ کے یہ یقین کیا جاسکتا ہے۔ تمام انسان اپنی تمام ذوات سے کسی ایک مرکزی اصول کو انتخاب کر لیتے ہیں جس کے متعلق متذکرہ بالا" بیان کو خاصہ صحیح سمجھ سکتے ہیں، کم از کم اسقدر صحیح تو ضرور ہے کہ جو کچھ مراد ہے اس کو یہ ظاہر کرتا ہے، اور اس کو اور چیزوں کے ساتھ خلط ملط نہیں ہونے دیتا۔ لیکن جب اس اصول کے زیادہ قریب ہوتے ہیں، اور اس کی نوعیت اصلی کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ آرا میں اختلاف ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ بعض یہ کہینگے کہ یہ ایک سادہ کار فرما جوہر ہے یعنی روح جس کا ہم کو اس طرح پر شعور ہوتا ہے۔ بعض یہ کہیں گے کہ یہ محض گھڑنت ہے، ایک فرضی وجود جو ضمیر واحد متکلم یعنی میں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان انتہائی آرا کے مابین لاتعداد درمیانی آرا ملینگے۔

آئندہ ہم ان سب پر بحث کریں گے، اور اس وقت تک ان سے بحث نہ کرنیکی خرابی کافی ترقی کر جائے گی۔ اب ہم اپنے طور پر جس قدر توضیح سے بھی ممکن ہو اس امر کا تصفیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ذات کا یہ مرکزی عنقود کیسا معلوم

ہوتا ہے، خواہ یہ روحی جوہر ہو، یا یہ محض پر فریب لفظ ہو۔

کیونکہ یہ مرکزی جزو ذات محسوس ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ سب کچھ ہو جو ماورائیہ کہتے ہیں، اور وہ بھی ہو جو تجربیہ کہتے ہیں، مگر بہر حال یہ محض عقلی وجود نہیں ہے، جس کا محض عقلی طور پر وقوف ہو، اور نہ محض یادداشتوں کا مجموعہ ہے۔ یا ایک لفظ کی آواز ہے۔ یہ کچھ ایسی شئے ہے جس کے ساتھ ہم بھی کوئی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں، اور جو اس لمحۂ شعور میں جس میں کہ یہ موجود ہوتی ہے، اسی طرح سے موجود ہوتی ہے، جس طرح سے ایسے لمحوں کی کل زندگی میں۔ ابھی تھوڑی دیر پہلے اس کو جو انتزاع کہا گیا تھا تو اس سے یہ مراد نہ تھی کہ بعض تصورات کی طرح سے اس کا احضار جزئی تجربے کے اندر نہیں ہو سکتا اس سے صرف یہ مراد تھی کہ یہ چشمہ شعور میں کبھی تنہا نہیں ملتی۔ مگر جب کبھی یہ ملتی ہے تو یہ محسوس ہوتی ہے۔ بلکہ اسی طرح سے محسوس ہوتی ہے جس طرح سے کہ جسم محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کا احساس بھی انتزاع ہے کیونکہ یہ کبھی تنہا محسوس نہیں ہوتا، بلکہ ہمیشہ اور چیزوں کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ اب کیا ہم زیادہ صحت کے ساتھ یہ بتا سکتے ہیں کہ مرکزی کارفرما ذات کا احساس کس شئے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابھی اس امر کا متعین ہونا لازمی نہیں، کہ عامل و کارفرما ذات ایک وجود یا اصول کی حیثیت سے کیا ہے۔ بلکہ جب اس کے وجود سے آگاہ ہوتے ہیں، تو ہم کو کس قسم کا احساس ہوتا ہے۔

میں اپنی حالت کے متعلق تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھکو احساس ہوتا ہے، اور میں اس کو بیان کر سکتا ہوں لیکن چونکہ جو کچھ مجھکو احساس ہوتا ہے، اس کی اگر تعمیم کر لی جائے تو غالباً اس کی مخالفت ہو گی (کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جزواً یہ افراد پر منطبق نہ ہو سکے) اس لئے واحد متکلم ہی کی ضمیر استعمال کروں گا۔ جن لوگوں کا تامل میرے بیان کی تائید کرے وہ اس کو تسلیم کر لیں۔ جن لوگوں کا تامل اس کا موئد نہو سکے ان سے میں سب کے مطالبات پورے نہ کر سکنے کا اعتراف کرتا ہوں۔

اول تو مجھے اس امر کا وقوف ہوتا ہے، کہ اپنے خیال میں تائید دوں،

اور مزاحمتوں کا وقوف ہوتا رہتا ہے۔ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ رکاوٹیں واقع ہوتی ہیں اور رفع ہوتی ہیں بعض رجحان خواہش کے ساتھ چلتے ہیں، اور بعض اس کے مخالف ہوتے ہیں، جن چیزوں کا میں خیال کرتا ہوں ان میں یا بعض تو ایسی ہوتی ہیں جو خیال کی دلچسپی کا ساتھ دیتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں جو اس سے مخالفت رکھتی ہیں۔ باہمی مخالفتیں اور موافقتیں امدادیں اور مزاحمتیں جو ان خارجی معاملات کے اندر ہوتی ہیں پلٹ جاتی ہیں اور اپنے پر میری فطرت کی روات پیدا کرتی ہیں، جو ان کی تائید یا مخالفت کرتی ان کو لیتی یا ان سے انکار کرتی ہے ان کے مخالف یا موافق کوشش کرتی اور لا و نعم کہتی ہے۔ یہ مرتعش رہنے والی داخلی زندگی میرے اندر وہ مرکزی عنقود ہے، جس کو میں نے ان الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے جن کو سب استعمال کر سکتے ہیں۔

لیکن جب میں اس قسم کے عام بیان سے قطع نظر کر لیتا ہوں، اور جزئیات کے ساتھ دست و گریبان ہوتا ہوں، اور واقعات کو جتنا قریب سے ممکن ہو سکتا ہے دیکھتا ہوں، تو میرے لئے کسی خالص روحی عنصر کا عامل اور مصروف کار حالت میں پتا چلانا دشوار ہوتا ہے۔ جب کبھی میری تاملی نظر ان مظاہر خود کار کو بروقت عمل کافی تیزی سے لوٹ پلٹ کر دیکھنے میں کامیاب ہو جاتی ہے، تو جس شئے کو یہ کبھی وضاحت کے ساتھ محسوس کر سکتی ہے، وہ کوئی جسمانی عمل ہوتا ہے، جو زیادہ تر سر کے اندر واقع ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے لئے اس جزو کو نظر انداز کر کے جو ان تاملی نتائج کے اندر مبہم ہے، میں ان جزئی نتائج کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں، جو مجھے قطعی اور واضح معلوم ہوتے ہیں۔

اولاً توجہ کرنے اقرار کرنے انکار کرنے سعی کرنے کے افعال میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ سر کے اندر کوئی شئے محسوس طور پر حرکتیں کرتی ہے۔ اکثر حالتوں میں ان حرکات کو قطعی صحت کے ساتھ بیان کیا جا سکتا

ہے۔ کسی ایسے تصور یا ایسی حس کی طرف متوجہ ہوتے وقت، جو کسی خاص حسی حلقہ سے تعلق رکھتی ہو، آلہ حس کے تطابق کی حرکت وقوع میں آتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً میں بصری اصطلاحات میں اس کے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ میرے ڈھیلوں میں مختلف انعطافات انحرافات تطابقات کے مختلف دباؤ محسوس نہ ہوں۔ جس جہت میں کہ شے کے ہونے کا تصور ہوتا ہے، وہ ان حرکات کی نوعیت کو متعین کرتی ہے، جس کا احساس میرے شعور کے لئے اس انداز کے مطابق ہو جاتا ہے، جس میں کہ میں مرئی شئے کو لینے کے لئے خود کو تیار کرتا ہوں۔ اپنا دماغ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس میں خطوط جہات بھرے پڑے ہوں۔ اس کا مجھے اس وقت شعور ہوتا ہے، جب میں ایک آلہ حس سے دوسرے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یا بتدریج چند خارجی چیزوں پر نظر ڈالتا ہوں، یا حسی تصورات کے مختلف سلاسل پر متوجہ ہوتا ہوں۔

جب میں ان حرکات کے یاد کرنے یا ان پر غور کی کوشش کرتا ہوں تو بجائے اس کے کہ میں حوالی کی طرف متوجہ ہوں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوالی سے داخل کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور گویا میں خارجی دنیا سے علیحدہ ہو رہا ہوں۔ جہانتک میں ان احساسات کا پتہ لگا سکتا ہوں یہ ڈھیلوں کے باہر کی طرف گردش کرنے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی گردش میرے خیال میں ڈھیلوں میں سوتے وقت ہوتی ہے، اور یہ اس کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو حالت بیداری میں نظر کے کسی شئے کی طرف جاتے وقت ہوتی ہے۔ استدلال کرتے وقت میں دیکھتا ہوں کہ میرے ذہن میں ایک شکل ہوتی ہے، جس کی مقامیت مبہم ہوتی اور فکر کے مختلف کسری معروضات اس کے خاص خاص نقاط کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اور میری توجہ کا یکے بعد دیگرے ان میں سے کسی ایک جانب مائل ہونا نہایت وضاحت کے ساتھ اس طرح سے محسوس ہوتا ہے کہ گویا سر میں حرکتیں ہو رہی ہیں اور انکی جہت یکے بعد دیگرے بدل رہی ہے۔

اقرار و انکار کرتے وقت حرکات زیادہ پیچیدہ معلوم

ہوتی ہیں۔ اور مجھے انکا بیان کرنا زیادہ دشوار معلوم ہوتا ہے۔ انمیں کوے کا کھلنا اور بند ہونا زیادہ حصہ لیتا ہے۔ ان سے کم واضح حلق کی حرکات اور منھ کے عقبی حصے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ کوّا ایک ذی حس کھلنڈرن کے مشابہ ہوتا ہے، یہ ہر ذہنی جھجک یا معروضات فکر کے محسوس تنفر پر میرے سانس کو روکتا ہے۔ اور جس وقت نفرت پر ذہن غالب آجاتا ہے تو یہ سرعت کے ساتھ کھلتا ہے تاکہ ہوا میری ناک اور حلق میں سے گذر جائے۔ اس ہوا کی حرکت کا احساس احساس رضامندی کا قوی عنصر ہوتا ہے پیشانی اور پپوٹوں کے عضلات کی حرکات، ان چیزوں کی نہایت ہی خفیف خوشگواری و غیر خوشگواری کے ساتھ واقع ہوتی ہیں، جو ذہن کے سامنے آتی ہیں۔

کسی قسم کی کوشش میں پیشانی اور کوّے کی حرکات کے ساتھ جبڑوں کے عضلات کے انقباضات اور تنفس کے تغیرات بھی شامل ہو جاتے ہیں اور اور اس طرح احساس اس حصے سے نکل جاتا ہے جس کو صحیح معنی میں سر کہتے ہیں۔ جب کسی شئے کی رغبت یا اس سے نفرت کا احساس شدت سے ہوتا ہے اس وقت بھی یہ سر سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ اس وقت جسم کے اکثر حصوں سے احساسات دماغ کی طرف آتے ہیں، اور سب کے سب میرے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں اور سر کے جو اصلی احساسات ہوتے ہیں وہ بڑے مجمع کے اندر رلجاتے ہیں۔

پس ایک اعتبار سے تو یہ صحیح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم ایک شخص کے اندر ذاتوں کی ذات، کا جب بغور ملاحظہ کیا جاتا ہے، تو یہ زیادہ تر سر یا سر اور گلے کے مابین ان عجیب و غریب حرکات کے مجموعہ پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں کہتا کہ یہ صرف انہیں پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ میں اس بات کو پوری طرح پر محسوس کرتا ہوں کہ اس میدان میں تامل بیحد دشوار ہے۔ مگر مجھے اس امر کا قطعاً یقین ہے کہ یہ حرکات میری سب سے اندرونی فعلیت کا جزو ہیں جن کا مجھکو نہایت ہی واضح طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اگر وہ مبہم حصے جن کی میں ہنوز تعریف نہیں کر سکتا میرے اندر ان

واضح حصوں کے مشابہ ثابت ہوں، اور یہیں اور سب انسانوں کے مثل ہوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ہماری کل روحی فعلیت یا وہ فعلیت جس کو عموماً اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے، درحقیقت جسمانی فعلیت کا احساس ہے جس کی صحیح نوعیت اکثر اشخاص نظرانداز کر دیتے ہیں۔

اب بغیر اس کے ہم اپنے آپ کو اس نظریّے کے اختیار کرنے کا ذمہ دار بنائیں ہم اس پر تھوڑی دیر غور کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو اس سے کیا نتائج برآمد ہونگے۔

اول تو یہ کہ ذات کا عنقودی حصہ جو تصورات اور واضح افعال کے مابین واسطہ ہے وہ ایسی فعلیتوں کا مجموعہ ہوگا جو عضویاتی اعتبار سے خود افعال سے کچھ زیادہ مختلف نہ ہونگی۔ اگر کل عضویاتی افعال کو ہم تطابقات اور سرانجامات میں تقسیم کر دیں، تو عنقودی ذات بہ حیثیت مجموعی تطابقات پر مشتمل ہوگی۔ اور کم گہری اور زیادہ متغیر ہونیوالی ذات جس حد تک کہ یہ عامل و کارفرما ہوتی ہے، سرانجامات پر مشتمل ہوگی۔ لیکن تطابقات و سرانجامات دونوں اضطراری اقسام کے مطابق ہونگے۔ دونوں حسّی و تصوری اعمال کا نتیجہ ہونگے، جو خود کو یا تو دماغ کے اندر ایک دوسرے میں خارج کریں گے، یا عضلات اور دوسرے خارجی حصوں کی طرف خارج ہوں گے۔ تطابقات کی خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ کم از کم اضطراری کم سے کم تعداد میں ہوں گے، ان کا بار بار اعادہ ہوگا۔ ذہن کے باقی مافیہ کے تغیرات میں یہ غیر متغیر ہوں گے اور ان کی سوائے اس کے کہ شعور کے سامنے مختلف اشیا کی موجودگی میں ممد یا مزاحم ہوں، اور کوئی اہمیت نہ ہوگی، اور نہ اس کے علاوہ کوئی دلچسپی ان کے اندر ہوگی۔ یہ خصوصیات قدرۃً ہمیں ان کی طرف تاملی طور پر کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ توجہ کرنے سے باز رکھیں گی۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ ہمیں ان کے اعمال کا ایک مربوط مجموعہ ہونے سے واقف کریں گی۔ جو ان تمام چیزوں کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہونگے، جو شعور کے اندر ہوتی ہیں۔ حتی کہ یہ ذات کے اور اجزا یعنی مادی معاشری

روحی (جیسی صورت بھی ہو) کے مقابلے میں بھی نمایاں معلوم ہوں گی۔ یہ ذوات ہیں اور اولین ذوات ہیں۔ ہر شے انکو تہیج کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ اشیا جن سے اور کسی قسم کا نتیجہ نہیں ہوتا وہ بھی ایک لمحہ کیلئے ابرو پہ بل پڑ جانے اور کوے کے بند ہونے کا باعث ہو جاتی ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جتنی چیزیں ذہن میں داخل ہوتی ہیں ان سب کو گویا داخلہ کا امتحان دینا ہوتا ہے اور گویا انہیں ذراسی اپنی جھلک دکھلا دینی ہوتی ہے اگر یہ پسند کر لی جاتی ہیں تو داخل ہونے دیا جاتا ہے ورنہ لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہ ابتدائی اور اولین ذوات دروازے کے کھلنے یا بند ہونیکے مشابہ ہیں۔ نفسی تغیر کے دوران میں یہ میل و انحراف اجازت و مزاحمت کے مستقل مظہر معلوم ہوتی ہیں جو خارجی معاملات کے مقابلہ میں داخلی معلوم ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے یہ واقع ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک ایسی درمیانی اور قطعی حیثیت رکھتی ہیں جو لنا کا کوئی جزو نہیں رکھتا۔ پس کچھ تعجب نہیں ہے اگر ہم ان کو نتائج کا مولد اور افعال کا نقطہ آغاز خیال کرتے ہوں، یا یہ ہم کو جیسا کہ ایک لمحہ پہلے کہا گیا تھا اپنی شخصی زندگی میں ایسی معلوم ہونے لگیں جیسے ایک قلعہ کے اندر بالاے حصار ہوتا ہے۔

اگر یہ درحقیقت سب سے اندر کا حصار ہوں، اگر یہ ان ذوات کا اصلی حصہ ہوں جن کے وجود کا ہم کو بھی بلا واسطہ تجربہ ہو سکتا ہے تو یہ نتیجہ ہوگا کہ جس شے کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ قطعی طور پہ معروضی خیال کی جائے۔ اور یہ معروضی دو حصوں میں متفرق ہو جاتا ہے، ایک کا تحقق ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور دوسرے کا غیر ذات کی حیثیت سے۔ اور ان حصوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے سوائے اس واقعے کے کہ یہ معلوم ہیں۔ چشمہ فکر کے موجود ہونے کا واقعہ ان کے تجربے میں آنے کا لازمی و ناگزیر ذہنی واقعہ ہوتا ہے لیکن تجربے کی یہ شرط ایسی شے نہیں جس کا اس وقت تجربہ ہوتا ہو علم کا فوری طور پہ علم نہیں ہوتا۔ اس کا علم صرف بعد کے غور سے ہوتا ہے۔ پس بجائے اسکے کہ چشمہ فکر خود اپنے شعور کا ہو علم اور اپنے وجود کا اور ایسی چیزوں کے ساتھ خیال کرتا ہو جن کا یہ خیال کرتا ہے اسکو خالص شعور کا چشمہ کہنا بہتر ہے۔ یعنی یہ معروضات کا خیال کرتا ہے جن میں سے

بعض کو یہ لنا کہتا ہے اور اپنی خالص ذات کا مجرد متفرد طیا تعقلی طور پر خیال ہوتا ہو۔ پس چشمہ کا ہر جزو اس قسم کے شعور یا علم کا ٹکڑا ہوگا جس میں اسکا لنا اور غیر لنا دونوں شامل ہونگے جو دونوں ملکر یہ تماشا کرتے ہوں مگر خود اپنے ذہنی وجود پر غور و فکر نہ کرتے ہونگے۔ یہ علم صاحب فکر ہوگا اور اس مفکر کے وجود کا ہم کو منطقی مسلمہ کے طور پر علم ہوگا نہ کہ اس روحی فعلیت کے براہ راست ادراک سے جس کے مالک ہونے کا فطری طور پر یقین ہوتا ہے۔ طبیعی مظاہر کے پردہ میں مادہ اسی قسم کا مسلمہ ہے۔ پس مسلمہ مادہ اور مسلمہ مفکر کے مابین مظاہر کی چادر جھولے گی۔ ان میں سے بعض کا (حقائق) مادے سے زیادہ تعلق ہوگا اور بعض کا (افسانے آرا اغلاط) مفکر سے۔ لیکن مفکر کون ہوگا اور کتنے علیحدہ علیحدہ کائنات ہمیں فرض کرنے چاہییں یہ سب مابعد الطبیعاتی تحقیقات کے موضوع ہیں۔

اس قسم کے نظریات عقل عام سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ عقل عام ہی سے متجاوز نہیں ہو جاتے (جو فلسفہ میں کوئی بہت بڑا اعتراض نہیں ہے) بلکہ یہ ہر فلسفیانہ گروہ کے ذہنی مفروضات کی تردید کرتے ہیں روحانیہ ماورائیہ تجربیہ سب کے سب ہم میں مفکروں ادراکی فعلیت کا براہ راست ادراک مانتے ہیں۔ ان میں باہم کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں وہ افکار کے وجود کو ایسی موجود حقیقت مانتے ہیں جس تک ارتیابیت کی دسترس نہیں ہو سکتی۔ اس لیے میں گذشتہ چند صفحات کو جملہ معترضہ کہوں گا اور اب سے ختم کتاب تک عقل سلیم کے راستے پر چلوں گا اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں یہ تسلیم کرتا رہوں گا (جس طرح سے میں ابتک تسلیم کرتا رہا ہوں خصوصاً گذشتہ باب میں) کہ ہمیں اپنے عمل فکر کا براہ راست وقوف ہوتا ہے اور محض اس امر پر زور دوں گا کہ یہ اس سے زیادہ لطیف اور داخلی مظہر ہوتا ہے جتنا کہ ہم میں سے اکثر نے فرض کر رکھا ہے۔ کتاب کے ختم پر میں ان شکوک کی طرف پھر لوٹوں گا جن کو یہاں سرسری طور پر بیان کر دیا ہے، اور ان سے کچھ دیر کے لئے مابعد الطبیعیاتی خیالات میں مصروف فکر ہوں گا۔

پس فی الحال جس نتیجہ تک میں پہنچا ہوں وہ حسب ذیل ہے۔ یہ کہ

(کم از کم بعض اشخاص میں) داخل ترین ذات کا وہ جزو جس کا نہایت وضاحت سے احساس ہوتا ہے، اکثر و بیشتر سر کی حرکات تطابق پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جن کا توجہ اور تفکر کی کمی کی وجہ سے معمولاً ادراک نہیں ہوتا اور جن کو اس زمرے میں شمار نہیں کیا جاتا جس میں کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں یہ کہ ان کے علاوہ کسی شئے مزید کا کوئی مبہم سا احساس ہوتا ہے۔ اور آیا یہ احساس خفیف عضویاتی اعمال کا ہوتا ہے یا کسی معروضی شئے نہیں ہوتا بلکہ ذہنیت ہی کا ہوتا ہے یعنی مفکر کا جو خود اپنا معروض بنجاتا ہے یہ مسئلہ اسی طرح سے مختلف فیہ ہے جس طرح سے یہ مسئلہ ہے کہ آیا یہ ناقابل تقسیم عامل روحی جوہر ہے یا یہ مسئلہ کہ آیا ضمیر واحد متکلم کا اس کا مسمیٰ ہے یا اس کی نوعیت کے متعلق اور جو قیاسات ہو سکتے ہیں۔

ذات کے اجزائے مقومہ کی تحلیل کے باب میں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے پس اب ہم ذات کے ان جذبات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔

احساسِ ذات دراصل یہ اطمینان نفس اور بے اطمینانی نفس کے احساس ہوتے ہیں جنکو محبت نفس کہتے ہیں اس پر میں تھوڑی دیر بعد بحث کروں گا۔ زبان میں دونوں قسم کی خود بینیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں۔ چنانچہ غرور تکبر فخر ایک طرف ہیں اور انکساری عاجزی، پریشانی شرم پشیمانی تاسف حقارت مایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی یہ قسمیں فطرت انسانی کے بلاواسطہ اور فطری مواہب ہیں۔ ائتلافیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی مظاہر ہیں جو حسی لذات آلام کے ساتھ تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اور اس اندازے کی طرف ہمارا خوشحالی یا بدحالی شخصی رجحان رہبری کرتا ہے۔ استحضاری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہے استحضاری آلام کا مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے۔ تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے

تو ہم ہر بات سے برا شگون لیتے ہیں۔ لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا اندیشہ مایوسی نفس پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے۔ اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی ہے جو ہماری طمانیت اور بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک ادنیٰ درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے۔ اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسرانہ ہی نظر ڈالتا ہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی وہ اچھی یا بری حیثیت جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے "اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک آدھ چنہ نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو" ایسا شخص جس کا انائے تجربی کافی وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوت پاتا ہو جس کی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو بچپن میں ہوا کرتے تھے۔ "کیا یہ وہی عظیم الشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔" برخلاف اس کے، وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے۔ اسکی حالت بے اعتمادی نفس کی بدولت مریضوں کی سی ہو جائے گی۔ وہ ایسے امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ آسانی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی نفس کے جذبات عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے، غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم آثار و علائم ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں طمانیت نفس کی حالت میں عضلات تہییج ہوتے ہیں آنکھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے نتھنے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر

پاگل خانوں میں نظر آتا ہے۔ جہاں دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں، جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانے ہو جاتے ہیں۔ جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم جذبے کے قوی ترین مثالیں ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے ہوش و حواس کھو بیٹھتے ہیں وہ چھپتے ہیں دبکتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے ہیں زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر اٹھا نہیں سکتے۔ ایسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح جذبات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود بھی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود وقعتی کے تھرمامیٹر کا پارہ کیونکر اترتا چڑھتا رہتا ہے جس کے اسباب عقلی نہیں بلکہ احشائی اور عضوی ہوتے ہیں اور کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔ ان جذبات کی اصل کے متعلق ہم اس وقت زیادہ اچھی طرح گفتگو کر سکیں گے جب ہم خود طلبی اور بقائے نفس کے جذبات سے بحث کر چکیں گے۔

۳۔ خود طلبی اور بقائے نفس

یہ الفاظ ہماری اساسی جبلی تسویقات کی بڑی تعداد پر حاوی ہیں مثلاً جسمانی خود طلبی اجتماعی خود طلبی روحی خود طلبی۔

تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ کے لیئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں، جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں۔ اس کے مقابلے میں اگر خود طلبی سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ انتظام سے ممتاز کریں، تو ہم کو خوف و غضب دونوں کو شکار کرنے دولت جمع کرنے گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑیگا۔ اور ہم کہینگے کہ یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت جنسی، محبت والدین استعجاب و حرص کے

ساتھ صرف جسمانی لنا ہی کی ترقی میں سرگرم کار نہیں ہوتیں بلکہ مادی لنا کو اس کے وسیع ترین معنی میں ترقی و عروج بخشتی ہیں۔

ہماری معاشری خود طلبی براہ راست محبت و مودت دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے انسے اپنی تعریف و تحسین کے مطالب ہونے، حرص و رشک طلب شان، و شوکت طلب اقتدار و قوت سے جاری رہتی ہے لیکن بلاواسطہ اور جتنی مادی خود طلبی کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لیے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں یہ امر کہ اجتماعی خود طلبی کے لئے جو تحریکات بلاواسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خالص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ ملاقات کے بڑھانے کا بیحد شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کا ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ سڑک پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور اپنے متعلق ان کی عمدہ رائے بہت زیادہ محبوب ہوتے ہیں۔ تھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال مال اسٹریٹ میں آپ اس طرح پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک تو آپ کا داہنا ہاتھ پکڑے ہو اور دوسرا بایاں ہاتھ تو کیا آپ کو اس سے بیحد خوشی نہ ہوگی۔ لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں اور اس طرح ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم میں سے بعض کیلئے جو کچھ بھی ہو سکے وہ کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانہ ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جس کو محض اس کا خبط ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم میں ملاقات کے کالم ہیں حتیٰ کہ اگر اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے سہی۔ کسی نہ کسی صورت سے آنے ضرور رہنا چاہئے کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہونگے تو کیا نام نہ ہوگا۔ گیوٹو گارفیلڈ کا قاتل اس انتہائی صورت کی مثال ہے جس تک بدنامی کی

خواہش اختلال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبارات نے اسکے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا۔ ”خداوندا اس ملک کا اخباری مطبع تجھ سے ایک بہت بڑا امر تصفیہ طلب رکھتا ہے۔“

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیا و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اسطرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔ فرانس کا فرد ہر اس آلے کی نسبت جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے۔۔ Came connait (میں اس کو جانتا ہوں) کہتا ہے۔ اسی طرح جن لوگوں کی آراء کے متعلق ہم کو پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہر لحظہ ہم خواہشمند رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنی شخص جس کی شخصیت سے انہیں قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اپنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔

روحانی خود طلبی کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آجانی چاہیے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہے اب خواہ ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی۔ لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جس کو روحانی خود طلبی کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور اجتماعی خود طلبی کے ماتحت آجاتی ہے جو حشر و نشر کے بعد کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً مسلمان جو بہشت کا طالب ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے انکے ہاں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہشمند ہوتا ہے بالکل واضح ہوتی ہے۔ جنت کے اگر نسبتہً مہذب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع اولیا و انبیا کی صحبت اپنے آباؤ اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے منافع ہیں۔ صرف تزکیۂ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آنے والی ہے اس کے لئے ہو صرف اس کو خالص روحی خود طلبی کہہ سکتے ہیں۔

لیکن ذات معلوم کی زندگی کا یہ عام اور خارجی تبصرہ اس وقت تک ناقص رہے گا جب تک انائے مختلفہ کی رقابت و آویزش کا حال بیان نہ کیا جائے۔

انائے مختلفہ کی باہمی رقابت و آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متعدد ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں سے صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں۔ یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا تازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بذلہ سنج ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرور مدبر سپاہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو یہ نہیں کہ میں ایسا ہونا پسند نہ کرونگا مگر یہ بات ناممکن محض ہے۔ کروڑپتی کا کام ولی کے کام کے بالکل مخالف ہوگا ہنس مکھ اور رحم دل آپس میں لڑ مریں گے فلسفی اور خاتون کش ایک سرزمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلف سیرتیں انسان کو ممکن معلوم ہونگی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہونگے اوروں کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے پھر کہیں وہ اپنے لئے ایسی صورت اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شئے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی و واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں۔ اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و ملول ہوتا ہے اسکی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دے چکا ہوں جسطرح ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں سے آن واحد میں یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ انہیں سے کونسی در حقیقت اس کے لئے ہوگی، اسیطرح، یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہیئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے،

تو اس ناکامی کو وہ اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا۔

اسی طرح ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل معمہ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مرا جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجے کا گھونسہ باز کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا ہے اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا اس کی نظروں میں کوئی شئے باوقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے۔

لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دے سکتا ہے۔ اسکے متعلق ذرا بھی اشتعال محسوس نہیں کرتا۔ کیونکہ عرصہ ہوا وہ سب پر غالب آنے کی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر ناکامی نہ ہو گی تو کسی قسم کی بے عزتی و ہتک نہ ہو گی اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں اس کا تعین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نصب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہے چنانچہ منزلت نفس $\frac{\text{کامیابی}}{\text{دعاوی}}$ کی یہ کسر نصب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعووں کے ترک کر دینے سے اسی قدر اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے جس قدر کہ ان کے پورا ہونے سے ہوتا ہے جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے، اور تکلیف کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعووں سے ہاتھ اٹھا کر ہی سکون حاصل کر سکتا ہے۔

انجیلی مذہب کی تاریخ جس میں اپنا گنہگار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے اسکی نہایت ہی عمدہ مثال ہے لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شئے کے متعلق جب

کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے۔ جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے، تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی) اگر موسیقی کا دعوی چھوڑ دیں اور بلا تامل نغمے کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوشگوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبلے نظر آنے کی کوشش کو ترک کر دیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شئے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے، وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا حبہ حبہ ضائع ہو گیا تو واقعاً وہ سڑک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھکو یہ آزادی و مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے چنانچہ کارلائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر، دنیا تیرے قدموں کے نیچے ہو گی۔ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے۔

دھمکیاں اور منتیں انسان کو اس وقت تک متاثر نہیں کر سکتیں جب تک یہ اس کی امکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں اس لیئے مدبر بادشاہ یا وہ لوگ جو حکومت یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے شکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھائے جن کی بنا پر وہ دوسروں کا آلۂ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ رواقیہ کے نسخۂ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیرباد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضہ قدرت میں نہ ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ ایپکٹیٹس یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیئے کہ اپنی

ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصئون بنائیے۔ مجھے مرنا ہے مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے ہائے کرتا ہوا ابھی مروں؟ جو کچھ مجھے حق معلوم ہو گا میں وہی کہوں گا۔ اب اگر کوئی بادشاہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو تم کو جان سے مار ڈالوں گا تو میں اسکے جواب میں یہ کہوں گا کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلاوطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بلا کسی شور و فغاں کے وطن کو خیرباد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخدا ملاح اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آئے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لے جائے۔ فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے تو پھر میں کیا کروں میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر کہ بلا خوف بلا شور و فغاں خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے۔

رواقیہ کا طرز عمل اس میں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں تو ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں انکو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو رواقی نہیں بھی ہوتے۔ کل تنگ خیال لوگ جو اپنے انا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ ان کے سے نہیں ہوتے جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر ان کو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن سے انکار ضرور کر دیتے ہیں۔ جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم

وجود دونوں برابر ہے۔ یعنی جس حد تک مجھ سے ہو سکتا ہے میں یہی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لنائے حوالی کا مطلق واضح ہونا اس کے مافیہ کی تلافی کر دے۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ ان کو پھیلاتے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر حقیقی ہو جاتے ہیں لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ "لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کتے کا سا سلوک روا رکھیں لیکن جبتک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں۔ جو خوبی ان میں ہے اس کو میں اختیار کرونگا وغیرہ ایسی عدیم المثال فطرتوں کی وسعت نظر اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کتنے ہی علیل کتنے ہی پریشان و بدحال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہوتے ہیں۔ وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں۔ اور ایسا بھی نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت میں ان کا قطعاً کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح ایغو یا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعادی سے انکار کر کے اپنی ذات کو کم سے کمتر کر دیتا ہے یا اس کے مقبوضات و دعادی کو بڑھا کر اس کو وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس اری لیس کے ساتھ تہ دل سے اس بارے میں ہم نوا ہو کہ "اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے، وہی میں چاہتا ہوں" وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار اور رکاوٹ کا اثر بالکل دور ہو جاتا ہے۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اسکی خودداری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے ایک حد تک اتفاق ہے کہ لنائے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتا ہے اور لنائے روحانی سب سے بلند مرتبہ۔ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم

قدرتی خودطلبی سے کام لیتے ہیں تو ان تمام ذاتوں کو مساوی ترقی دیتے ہیں لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں لہٰذا ہماری بیغرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ذیل میں لومڑی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں وہ بالکل غیر معقول ہی نہیں ہوتا۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات ہم قائم کر سکتے دراصل وہ بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونے کا یقین اس پیچیدہ طریقے سے دلایا جائے تو ہم کو کچھ شکایت نہ کرنی چاہیئے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلاواسطہ اخلاقی فیصلہ بھی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی باتیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اِسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر حرص رشک استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھکو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسطرح سے بڑھنے دوں اور ممکن ہے بہت ہی دیر کے بعد ان کے محکوم رکھنے اور دبانے کا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنی پڑتی ہے اس لیئے میں بہت جلد بقول ہرہارد کز اپنی خواہشوں کو دوسروں کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کیئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد کرتے ہیں۔

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے

لیتے ہیں اور ان کے اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ تمام ذاتوں کے لیئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود طلبی کی ضرورت ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا، اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسنہ کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلے میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنیکے لیئے تھوڑے کھانے پینے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لنائے اجتماعی کو بہ حیثیت مجموعی لنائے مادی سے اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ہمیں اپنے احباب اپنی انسانیت کی بہ نسبت اپنی جلد اور اپنی دولت کے زیادہ قدر کرنی چاہیئے۔ لنائے روحی اس قدر قیمتی ہوتا ہے کہ اس کھونے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکنامی اپنی دولت و حشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہیئے۔

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی روحی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ۔ ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلے میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپیہ آتے ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پرواہ نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اسکی ملاقات کی پرواہ نہیں کرتا۔ اگر کسی کو روحانی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ تم کو علم خلق عقل سے بہرہ نہ ہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کے لیئے تیار ہو جائے گا۔

ان تمام وسیع اور نسبتاً امکانی شخصیتوں میں نسبتاً اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اس کے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معموں کا باعث ہو جاتی ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان کلب اور دوست احباب کی لعنت ملامت گوارا کرتا ہوں جب میں پراٹسٹنٹ سے کیتھولک اور کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ طب کو چھوڑ کر ہومیوپیتھی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تغیر پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر لعن اور اپنی موجودہ اجتماعی

شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میرے خلاف رائے رکھتے ہیں ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میری شخصیت کا اندازہ کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں انکی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آیندہ نسلیں اگر کسی وقت مجھے جانیں گی تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی۔ گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہوگا، بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی تلاش و جستجو ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبہ کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے۔ یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم خدا" یا ذہن مطلق" یا "رفیق اعظم" ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ سننے میں آتا ہے۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بیسود ہے یعنی دعا نہ مانگنی چاہیئے۔ اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں۔ اور اس کی وجہ سوائے اس کے اور کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اس لئے دعا مانگتے ہیں کہ اس کے بغیر ہم کو کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔ غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس دعا کی مخالفت میں جو کچھ بھی کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے۔ ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اسطرح سے بدلجائے کہ کوئی معلوم شئے ہم کو کسی امر کے توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندرونی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اسکو صحیح رفیق تصوری دنیا ہی میں نصیب ہو سکتا ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنی حکموں کی جگہ اعلی حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔

اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کا حوالہ ضرور دیا کرتے ہیں اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ گدا اگر اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا جس میں یہ ذہنی ملجا و ماویٰ نہ ہو خارجی اجتماعی شخصیت ناکام ہو جانے کی صورت میں قعر خوف و الم سے کم نہ ہوگی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ "ہم میں سے اکثر کے لئے" اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلہ میں بعض میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ بالکل نہیں ہے۔ انہیں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں مل کر رہنے کی عادت بالکل نہ ہو حق جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک تشخص کیئے اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا۔ بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشری خودکشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال بھی مثلاً جیسا کہ ایوبؑ کا ہے کہ اگرچہ وہ مجھکو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا" یا جیسا کہ مارکس اری لس کا ہے اگر خدا مجھے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی' یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشری بے غرضی ہوتی ہے۔ کچھ بہت زیادہ موزوں نہیں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہوواہ ایوبؑ کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ان کی عبادت مقبول ہو گئی ہے اور یہ خیال بھی ان کے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ خدا کی نامرضی کو بھی خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانے میں تقدس کی پرکھ اس طرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے

اظہار کے خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اس کا جواب ان لوگوں کے سوا کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضامندی پر خوش ہوگا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیدیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائے گی۔

خودکشی کے ناممکن ہونے کے متعلق اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ ایجابی محرکات کی بنا پر کہا گیا ہے۔ انسان پر جب جذبہ طاری ہوتا ہے اس وقت اس کی ذہنی حالت سلبی ہوتی ہے۔ یعنی ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح سے کسی شے سے پیچھا چھڑائیں اس میں ہم اس کا بالکل لحاظ نہیں کرتے کہ اس کی جگہ کیا لے گی۔ اس ذہنی حالت میں بلاشبہ حقیقی افکار و اعمال روحانی اجتماعی اور جسمانی خودکشی کے محرک ہو سکتے ہیں۔ ان اوقات میں یہ حالت ہوتی ہے کہ کچھ بھی ہو موجودہ حالت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ کو فنا کر لیں۔ مگر خودکشی کے جذبے کی اس قسم کی شرائط اپنی نوعیت کے اعتبار سے مرضی ہوتی ہیں اور انسان کی شخصیت کے ہر باقاعدہ جزو کی دشمن ہوتی ہیں۔

محبت نفس میں کونسی ذات سے محبت ہوتی ہے۔

اب ہم کو محبت نفس اور خودطلبی کے واقعات کی تأملی طور پر نسبتہً زیادہ وضاحت کے ساتھ ترجمانی کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

ایسا شخص جس میں کسی قسم کی خودطلبی زیادہ ترقی یافتہ ہوتی اس کو خودغرض کہتے ہیں۔ جو شخص اپنی ذات کے علاوہ اور ذاتوں کا بھی لحاظ کرتا ہے اسکو غیر خودغرض کہتے ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس میں خودغرضانہ جذبے کی اصلی نوعیت کیا ہوتی ہے اور اس کے لحاظ کا اصل مقصود کیا ہوتا ہے۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ کبھی تو ایک مجموعہ احساسات کو اپنی ذات کہتا ہے اور کبھی دوسرے کو۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک ہی مجموعہ واقعات اس کی نظر میں وقیع اور غیر وقیع ہو جاتا ہے۔ وہ اس

سے یا تو بے پرواہ ہو جاتا ہے یا اس کو خوشی یا مایوسی سے پر کر دیتا ہے۔ یعنی اگر وہ ان کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرتا ہے تو ان کے ہاتھ نہ آنے سے یا ضائع ہونیسے اسکو مایوسی و ناکافی ہوتی ہے اور حصول سے خوشی ہوتی ہے ورنہ اس پر ان کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے لیئے یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی کہ کوئی شخص زندگی میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں ہوتا اس کو کوئی پھانسی بھی دیدے تو ہمیں کیا پرواہ ہے لیکن اس کی اہمیت اور خوفناکی کا اس وقت ہم کو پوری طرح احساس ہوتا ہے، اگر وہ شخص ایسا ہے جسکے نام سے ہم خود موسوم ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کے سینے میں یہ آواز نہایت زور و شور کے ساتھ آتی ہے کہ مجھے زندگی میں ناکام نہ ہونا چاہیئے۔ اب ان واقعات سے ذہن جس نتیجے تک پہنچتا ہے ان میں سے پہلا تو یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک خالص اپنے انفرادی وجود کے اصول سے زیادہ محبت رکھتا ہے اب یہ کہ بجائے خود وہ اصول کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہمارے کل مقررہ مظاہر خود غرضی ان قیاسیات کے نتائج ہوتے ہیں جن میں ہر ایک کی کبریٰ کا موضوع یہ اصول ہوتا ہے مثلاً جو کچھ کہ لنا ہے وہ قیمتی ہے۔ یہ لنا ہے۔ لہذا قیمتی ہے۔ جو کچھ میرا ہے اس کو ناکام نہونا چاہیئے۔ یہ میرا ہے۔ لہذا اس کو ناکام نہ ہونا چاہیئے، وغیرہ میں تو کہتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول جن چیزوں کو مس کرتا ہے گویا ان کے اندر اپنی داخلی کیفیت قیمت بھر دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کے مس کرنے سے پہلے ہر شئے بے علاقہ معلوم ہوتی تھی اور بجائے خود اس کے اندر کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مجھے اپنے جسم سے جو محبت ہے وہ بھی محض اس جسم سے نہیں ہے بلکہ اس سے اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ میرا ہے۔

مگر یہ مجرد عددی اصول عینیت کیا ہے، میرے اندر کا یہ میرا جس کیلئے فلسفہ امثال کے مطابق، میں ہر لحظہ و ہر آن نگران فرض کیا جاتا ہوں۔ کیا یہ میری داخلی روحی ذات کا عنقود ہے، وہ مبہم طور پر محسوس ہونے والے تطابقات کا مجموعہ جس کے ساتھ اس سے بھی زیادہ مبہم طور پر ذہنیت کا

احساس ہوتا ہے جس کا ہم ابھی تذکرہ کر چکے ہیں۔ یا یہ میرے فکر کا کل متقرون چشمہ یا اس کا کوئی حصہ ہے؟ یا ممکن ہے کہ یہ ناقابل تقسیم روحی جوہر ہو، جس میں قدیم نظریات کے مطابق میری استعدادیں رہتی ہوں۔ کیا یہ محض ضمیر انا یا میں ہو سکتا ہے؟ یقیناً وہ ذات جس کا مجھے اس قدر شدید لحاظ ہوتا ہے، ان چیزوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ اگر ان سب کو ایک ساتھ بھی میرے اندر رکھدیا جائے تو بھی میں بالکل ساکن رہوں گا اور مجھ سے اس نمبر اکی کسی قابل ذکر محبت یا لحاظ کا اظہار نہ ہوگا۔ ایسی ذات رکھنے کے لئے جس کی میں پرواہ کر سکتا ہوں فطرت کو پہلے میرے لئے ایسا مقصود فراہم کرنا چاہئے جو اس قدر دلچسپ ہو کہ میں جبلی طور پر اس کو خود اس کی خاطر حاصل کرنے کی کوشش کروں، اور اس سے ان مادی معاشری روحی ذاتوں میں سے ایک کو بناؤں جن کا ذکر آ چکا ہے۔ ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ رقابت اور مبادلے کے تمام وہ واقعات جنھوں نے ہماری توجہ کو منعطف کیا ہے، اس حلقے کے تمام تغیرات، توسیعات و انقباضات جس کو حلقۂ لنا خیال کیا جاتا ہے، محض اس واقعہ کے نتائج ہیں، کہ بعض چیزیں ہماری فطرت کی ابتدائی اور جبلی تسویقات کو متاثر کرتی ہیں۔ اور ہم ان کے انجام کا ایسے ہیجان سے مطالعہ کرتے ہیں جو کسی طرح سے بھی تفکری ذریعہ کا مرہون نہیں ہوتا۔ ان مقاصد کو ہمارا شعور اپنے لنا کے اصلی اجزا خیال کرتا ہے۔ ان کے علاوہ اور جن چیزوں کو ہم اسی دلچسپی کے ساتھ دیکھتے ہیں خواہ ان کے ساتھ ائتلاف رکھنے کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے ان سے ہماری بعید تر اور نسبتہً ثانوی ذات بنتی ہے۔

پس لفظ لنا اور ذات، جس حد تک کہ یہ احساسات کے تہیج ہونے کا باعث ہوتے ہیں، اور ان سے جذبی قیمت مترشح ہوتی ہے، خارجی یا معروضی چیزیں ہیں اور ان سے وہ تمام اشیا مراد ہوتی ہیں، جس میں چشمۂ شعور میں ایک خاص قسم کا ہیجان پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ اب ہم اس دعوے کو تفصیل کے ساتھ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

انسان کی سب سے واضح خود غرضی اس کی جسمی خود غرضی ہوتی ہے،

اور اس کی وہ ذات جس سے اس خود غرضی کا تعلق ہے، اس کا جسم ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ اپنے آپ کو اس جسم کے مطابق اس بنا پر کہتا ہے کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ وہ اس لیئے اس وجہ سے محبت نہیں کرتا کہ وہ اس کو اپنی ذات کے مطابق پاتا ہے۔ اگر تاریخ نفسیات کی طرف رجوع کریں تو اس سے اس کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔ جبلت کے باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر جاندار دنیا کے بعض حصوں سے انتخابی دلچسپی رکھتا ہے۔ اور یہ دلچسپی اکثر اوقات اتنی ہی خلقی بھی ہوتی ہے جتنی کہ اکتسابی ہوتی ہے۔ اشیا کے اندر ہم کو جو دلچسپی ہوتی ہے اس کے معنی توجہ اور جذبے کے ہیں جس کو ان کا خیال ہیجان میں لائے گا، اور ان افعال کے ہیں جو ان کی موجودگی کی بنا پر عمل میں آئیں گے۔ اس طرح ہر نوع کو خاص طور پر اپنے شکار یا اپنی خوراک اپنے دشمن اپنے جوڑے اور اپنے بچوں کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ چیزیں اپنی داخلی قوت کی بنا پر متاثر کرتی ہیں، اور بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی محض انھیں کی خاطر خواہش ہوتی ہے۔

ہمارے اجسام کا حال بھی کچھ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یہ بھی ہمارے خارجی ساحت کے معروضات ادراک ہیں، اور یہی اس کے سب سے زیادہ دلچسپ معروضات ادراک ہیں۔ ان کو جو شے متاثر کرتی ہے، اس سے ہم میں ایسے شدید اور عادتی رجحانات عمل پیدا ہوتے ہیں، جو ساحت کے کسی اور جزو کے متاثر ہونے سے پیدا نہیں ہوتے۔ میرے رفیق جس شئے کو میری جسمانی خود غرضی یا محبت نفس کہتے ہیں وہ ان تمام خارجی افعال کا مجموعہ ہے، جو میری یہ دلچسپی اپنے جسم کے ساتھ خود بخود مجھ سے کراتی ہے۔ یہاں میری خود غرضی ان خارجی علامات کے مجموعے کا نام ہے، جو مجھ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ جب میں ایسی حالت میں جب کہ خواتین میرے سامنے کھڑی ہوں اپنی محبت نفس کی بنا پر اپنی جگہ بیٹھے رہنے پر آمادہ ہوتا ہوں، یا اپنے ساتھ والے سے پہلے جلدی سے کوئی شئے کھا لیتا ہوں تو مجھے درحقیقت جس شئے سے محبت ہوتی ہے وہ آرام دہ جگہ یا وہ شئے ہوتی ہے، جس کو میں جلدی سے کھاتا ہوں۔ میں دراصل ان کو ایسا دوست رکھتا ہوں جس طرح ماں اپنے بچے کو دوست رکھتی ہے، یا ایک بہادر بہادری

کے کام کو دوست رکھتا ہے۔ یہاں کی طرح اور جہاں کہیں خود طلبی سادہ جبلی رجحان کا نتیجہ ہوتی ہے، تو یہ محض بعض اضطراری افعال کا دوسرا نام ہوتی ہے۔ کوئی شئے میری توجہ منعطف کر لیتی ہے، اور مجھ سے خود غرضانہ ردعمل ہو جاتی ہے۔ اگر خود کار مشین اس قدر ہنرمندی سے بنائی جا سکتی جو ان تمام افعال کی نقل کر سکتی، تو اس کو بھی اسیقدر خود غرض کہنا جائز ہوتا جتنا کہ مجھکو کہنا جائز ہے۔ یہ سچ ہے کہ میں کوئی خود کار مشین نہیں بلکہ صاحب فکر ہوں یہاں میرے افکار میرے افعال کی طرح خارجی چیزوں ہی سے تعلق رکھتے ہیں ان کو کسی خالص داخلی اصول کے نہ تو جاننے کی ضرورت ہے، اور نہ وہ اسکی پرواہ کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس قدر شدت کے ساتھ میرا فکر اپنی ہوا و ہوس کے معروضات و تسویقات میں مصروف ہوتا ہے، اسی قدر میں اس ابتدائی معنی میں قطعی طور پر خود غرض ہوتا ہوں، اور اپنے گریبان میں منھ ڈال کر دیکھنے کے ناقابل ہوتا ہوں۔ ایک بچہ جس کے انائے خالص کا شعور یعنی خود کے متفکر ہونے کا احساس معمولاً پورا ترقی یافتہ فرض نہیں کیا جاتا، اس طرح جیسا کہ کسی جرمن نے کہا ہے، کامل انانی ہوتا ہے۔ اس کا جسم اور وہ چیزیں جن سے اس کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، یہی ایک ذات ہوتی ہے، جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ محبت کرتا ہے۔ اسکی نام نہاد محبت نفس اس کے علاوہ اور تمام ذوات کی محبت سے محض بے حسی کا نام ہے۔ ممکن ہے یہ نہو کہ اس کو انائے خالص موضوعیت یا روح کی ضرورت ہو (اسمیں تو شک ہی نہیں کہ اس کو چشمہ فکر کی ضرورت ہوتی ہے) تاکہ وہ کسی چیز کو محسوس کر سکے تاکہ وہ امتیاز اور محبت کر سکے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے اس کو ہم بہت جلد دیکھیں گے۔ لیکن اس انائے خالص کے لئے اس کا اسی طرح معروض محبت ہونا ضروری نہیں جسطرح اس کو اس کا معروض فکر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر اس کی دلچسپی اپنے جسم کے علاوہ کلیتہً اور اجسام میں ہو، اگر اس کی تمام ترجیحیں اخوانی ہوں اور اس کے تمام افعال سے خودکشی متصور ہوتی ہو، تو بھی اس کے لئے اسی طرح ایک اصول شعور کی ضرورت ہوگی جسطرح سے اب ہوتی ہے۔ پس اس قسم کا اصول اس کی جسمانی خود غرضی کا اصول نہیں ہو سکتا، اور نہ یہ کسی اور رجحان کا اصول ہوتا ہے جو اس سے ممکن ہے ظہور میں آجائے۔

یہاں تک تو جسمانی محبت نفس کا ذکر ہوا لیکن میری اجتماعی محبت نفس میری ان تمثالات میں دلچسپی جو میری ذات کی اور لوگ اپنے اذہان میں رکھتے ہیں ایسے معروضات سے دلچسپی ہوتی ہے، جو میرے فکر سے خارج ہوتے ہیں۔ نیز یہ آتے اور جاتے نشو و نما پاتے اور مرجھاتے رہتے ہیں۔ انکے اس قسم کے تغیرات سے میں اسیطرح فخر سے پھولتا یا شرم سے پسینہ پسینہ ہوتا ہوں جسطرح کسی مادی شئے کے حصول میں کامیابی و ناکامی سے۔ پس یہاں بھی پہلی صورت کیطرح سے خالص اصول مقصود محبت معلوم ہوتا ہے اور یہ صرف اس عام صورت یا شرط کی طور پر موجود ہوتا ہے جس کے ماتحت سلسلۂ محبت یا فکر جاری معلوم ہوتا ہے۔

فوراً یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یہ تو واقعات کے بیان کرنے کی ناقص صورت ہے میری وہ تمثالات جو دوسروں کے اذہان میں ہوتی ہیں، وہ اس میں شک نہیں کہ ہوتی تو میرے ذہن سے خارج ہی ہیں اور میں انکے تغیرات کا اسیطرح سے ادراک کرتا ہوں جسطرح اور کسی خارجی تغیر کا ادراک کرتا ہوں۔ مگر فخر اور شرم جن کا مجھے احساس ہوتا ہے، محض ان تغیرات ہی سے متعلق نہیں ہوتے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کسی اور شئے میں بھی تغیر واقع ہوگیا ہے۔ جب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میری جو تمثال تمہارے ذہن میں ہے اسمیں خرابی کیجانب تغیر واقع ہوا ہے، تو میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میرے اندر کوئی شئے قوی و توانا تھی مگر اب کمزور ہوگئی ہے۔ کیا آخر الذکر تغیر ایسا نہیں ہے جسکے متعلق میں شرم محسوس کرتا ہوں۔ کیا اس شئے کی حالت جو میرے اندر ہے، میری انای [illegible] وہ میری محبت نفس کا صحیح موضوع نہیں ہے۔ اور کیا یہ بہرحال میرا انائے خالص میرا اصول اتحاد نہیں ہے، جو مجھ میں اور دوسرے انسانوں میں فرق قائم کرتا ہے اور لنا کا کوئی تجربی جزو نہیں ہے۔

نہیں یہ کوئی اس قسم کا خالص اصول نہیں ہے اور میری تجربی ذات میرا تاریخی لنا خارجی واقعات کا ایک مجموعہ ہی ہے جس سے کہ تمہارے ذہن کی غیر پسندیدہ تمثال متعلق ہے۔ کس حیثیت سے میں آپ سے بجائے اس اظہار نفرت کے مودبانہ سلام و کورنش کا مدعی ہوتا ہوں۔ میں محض انا ہونیکی حیثیت سے اسکا مدعی نہیں ہوتا۔ میں اسکا ایسے انا کی حیثیت سے مدعی ہوتا ہوں جسکے ساتھ ہمیشہ احترام کیساتھ پیش آیا گیا ہے، جو ایک خاص خاندان اور خاص قوم سے تعلق رکھتا تھا، جسمیں بعض خاص قوتیں تھیں، جو خاص مقبوضات اجتماعی فرائض حیات ذمہ داریوں اغراض و محاسن کا صاحب تھا۔ یہ سب چیزیں ایسی ہیں، جن کا تمہاری نفرت ابطال

کرتی ہے۔ یہ شے میرے اندر ہے جسکے متغیر طرز عمل سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہی شے میرے اندر ہے جسکے متعلق متغیرہ سلوک سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہ شے تندرست و توانا تھی، مگر اب تمہارے بدلے ہوئے طرز عمل سے مضمحل اور کمزور ہوگئی ہے، اور اسمیں شک نہیں کہ یہ ایک تجربی خارجی شئے ہے۔ بلکہ وہ شئے جو میرے احساس کے بابیں تغیر محسوس ہوتی ہے وہ اکثر اس سے بھی زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ یہ محض میری جسمی شخصیت ہے، جسمیں تمہارا کردار فی الفور اور بغیر میرے کسی غور و فکر کے وہ عضلاتی غدی اور دماغی تغیرات پیدا کرتا ہے، جن پر بہ حیثیت مجموعی احساس شرم مشتمل ہوتا ہے۔ اس جبلی اور اضطراری قسم کی شرم میں جسم احساس نفس کا اسیطرح سے کامل آلہ ہوتا ہے جسطرح ان نسبتہً معمولی حالتوں میں جنکو ہمنے پہلے بیان کیا تھا۔ یہ خودطلبی کا آلہ تھا، جسطرح معمولی پرخوری میں ایک لذیذ لقمہ اضطراری مشینری سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتا ہے، جسکو دیکھنے والے حریصانہ کہتے ہیں، اور ایک قسم کی خودغرضی کو اسکا باعث خیال کرتے ہیں اسیطرح سے یہاں تمہاری نفرت ایسی ہی اضطراری اور فوری مشینری سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتی ہے، جسکو دیکھنے والے شرم آگین یا شرم آلود کہتے ہیں۔ اور جسکو وہ دوسری قسم کی محبت نفس پر مبنی سمجھتے ہیں۔ مگر ان دونوں حالتوں میں ممکن ہے کہ کوئی خاص ذات نہو جسکا ذہن نے لحاظ کیا ہو۔ اور محبت نفس کا نام بعض بیانی نام ہو جو خود اضطراری افعال اور ان احساسات کیلئے خارج سے عائد ہوتا ہو، جو فوری طور پر ان کے اخراجات سے پیدا ہوتے ہیں۔

جسمی و معاشرتی ذاتوں کے بعد روحی ذات کا نمبر ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ میں اپنی روحی ذوات میں سے کس کی درحقیقت پرواہ کرتا ہوں۔ اپنے روحی جوہر کی اپنے ماورائی ایغو کی منفکر کی یا اپنی ضمیر متکلم کی اپنی نام نہاد موضوعیت کی اپنے راسی تطابقات کے مرکز کی یا اپنی نسبتہً مظہری اور رفتہ ہوجانے والی قوتوں کی یعنی اپنی محبتوں نفرتوں اور حسیتوں کی۔ یقیناً مجھے آخر الذکر کی پرواہ سب سے زیادہ ہوتی ہے، مگر یہ مرکزی اصول کی نسبت سے اب یہ جو کچھ بھی ہو خارجی اور معروضی ہوتی ہیں۔ یہ آتی ہیں اور چلی جاتی ہیں، مگر وہ باقی رہتا ہے۔ اسطرح مقناطیس ہٹتا رہتا ہے، "اور قطب اپنی جگہ پر باقی رہتا ہے" اسمیں شک نہیں کہ محبت کیلئے اسکا وہاں ہونا ضروری ہے۔ مگر اسکے وہاں ہونے کے معنی یہ نہیں ہوسکتے کہ یہ خود محبوب ہوتا ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ محبت نفس اولاً یا ثانیاً یا کبھی بھی انسان کے محض شعوری عینیت کے اصول کیساتھ ہو سکتی ہے۔ یہ ہمیشہ کسی ایسی شئے کی محبت ہوتی ہے، جو اس اصول کے مقابلہ میں سطحی و عارضی شئے ہوتی ہے، اور جس کو انسان جب چاہے لے سکے اور جب چاہے چھوڑ سکے۔

حیوانیاتی نفسیات یہاں پر ہمارے فہم کی مدد کیلئے آجاتی ہے اور ہمیں یہ بتاتی ہے، اسکا ایسا ہونا لازمی ہے؛ حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دیتے وقت کہ انسان محبت نفس میں کس شے کو دوست رکھتا ہے، ہم نے مضمر طور پر ایک آیندہ سوال کا بھی جواب دیدیا ہے۔

اگر اسکا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اسمیں ایسی اشیا کیطرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اسکے حلقے میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصے تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا، کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بناپر اس دنیا میں ہر شخص کے ذہن کا مدار اول تو اسکے جسم کی صحت وسلامتی پر ہے، جس سے کہ اسکا تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس امر پہ ہے کہ اسکے ابنائے جنس اس جسم کیساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں۔ پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آلۂ کار کے استعمال کرتے ہیں، اور یا تو اسکے طول بقا کا باعث ہوتے ہیں یا اسکو تباہی و بربادی کے گڈھے میں لیجاکر ڈالدیتے ہیں۔ لہذا ہر انسان کیلئے سب سے پہلے جو شے سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے وہ اسکا جسم ہے، اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے، اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتدا میں ہر انسان کے ذہن میں تھوڑی بہت خودغرضی جسمانی خود طلبی کیصورت میں ہونی ضروری ہے، کیونکہ انسے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے۔ خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتۂ لطیف قسم کی خودغرضی سے۔ اگر اور کسی راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں شدید دلچسپی لینے لگتے جن سے یہ وابستہ ہوتے ہیں، اور ایسی دلچسپی جو اس سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے، جو انکو اپنے خالص الغو یا انا کیساتھ ہوتی ہے۔

اسیطرح ان تمثالات سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں، جو انکے دوسرونکے ذہنوں میں ہوتے ہیں۔ اگر میں ان لوگونکی پسندیدگی و ناپسندیدگی انکی نظروں سے معلوم نہ کرلیا کرتا جنمیں کہ میں زندگی بسر کرتا ہوں تو اسوقت میرا وجود ہی نہ ہوتا۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو انسے میں اسقدر متاثر نہیں ہوتا۔ اگر میری ذہنی زندگی قطعی طور پر کسی دوسرے شخص کی عافیت کے تابع ہوتی خواہ بالواسطہ یا بلاواسطہ تو میرا فطری انتخاب لازمی طور پر اس امر کا باعث ہوتا کہ میں اس شخص کے معاشری تغیرات کو اسیقدر محسوس کیا کرتا جسقدر کہ اب اپنے لئے کرتا ہوں۔ بجائے انائی ہونیکے میں خود بخود اخواتی ہوجاتا۔ لیکن اس حالتمیں (جو واقعی انسانی شرائط میں صرف جزوی طور پر معرض حقیقت میں آتی ہے) اگرچہ وہ ذات جس سے میں تجربی طور پر محبت کرتا متغیر ہوجاتی، مگر میرا انائے خالص یا متفکر ایسا ہی رہتا جیسا کہ یہ اب ہے۔

نیز مجھے اپنی روحی قوتوں سے لازمی طور پر اور اشخاص کی روحی قوتونکی نسبت زیادہ دلچسپی ہوگی اور اسی سبب کی بناپر ہوگی۔ میرا یہاں اسوقت وجود ہی نہ ہوتا، اگر میں انکو پیدا نہ کرتا اور انکو فنا ہونے سے نہ بچاتا۔ اور وہی قانون جسکی بناپر میں انکی پہلے پرواہ کرتا تھا اب بھی اسی کی بناپر پرواہ کرتا ہوں۔

اسطرح خود میرا جسم اور جو چیزیں اسکی ضروریات پوری کرتی ہیں وہ میری انائی دلچسپیوں کے اولین موضوع ہوتی ہیں اور انکا تعین جبلی طور پر ہوتا ہے اور چیزیں بھی ائتلاف کے ذریعہ سے دلچسپ بن سکتی ہیں، اور یہ ان کیلئے یا تو وسائل ہوتی ہیں یا انکے عادتی متلازم ہو جاتی ہیں۔ اسطرح ہزار طریقوں سے انائی جذبات کا حلقہ وسیع ہو سکتا ہے، اور اسکی حدود متغیر ہو سکتی ہیں۔

اس قسم کی دلچسپی درحقیقت لفظ میرا کے معنی میں ہے۔ جس شئے کے اندر یہ ہوتی ہے وہ بداہتہً میرے انا کا جزو ہوتی ہے۔ اگر میری اولاد یا دوست مرجائے تو جہاں کہیں وہ جاتا ہے میں یہ محسوس کرتا ہوں میری ذات سے وہ جزو وہیں ہے اور وہیں ہمیشہ رہیگا۔

کیونکہ یہ نقصان حقیقی موت ہوتی ہے،
یہ سر بلند انسان کی سرنگونی ہے۔
یہ اس کی پست اور یقینی موت ہوتی ہے
ستارہ بہ ستارہ اسکی دنیا منتفی ہو جاتی ہے،

تاہم حقیقت یہی رہتی ہے کہ بعض خاص قسم کی چیزوں میں یہ دلچسپی ہوتی ہے اور یہ فطری انا بنجاتی ہیں۔ مگر یہ تمام چیزیں اس موضوع کی معروض ہوتی ہیں جو فکر کرتا ہے اور یہ آخر الذکر واقعہ قدیم حسی نفسیات کے دعوے کو ایکدم کالعدم کردیتا ہے کہ اخوانی جذبات اور دلچسپیاں فطرت کے منافی ہوتی ہیں اور اگر یہ کہیں ملیں تو یہ ثانوی نتائج ہوتی ہیں اور ان کی تحلیل خود غرضی کے واقعات میں ہو سکتی ہے۔ اگر حیوۃ انباتی اور ارتقائی نقطۂ نظر صحیح ہے تو اس کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ ہر شئے فطری اور جبلی جذبے کا باعث نہ ہو جائے، خواہ انا کی دلچسپی کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا نہو۔ جذبہ کا مظہر دراصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اب وہ شئے جس پر اس کا اخراج ہو کیسی ہی کیوں نہو۔ اور یہ امر کہ واقعتاً وہ کونسی شے ہوتی ہے محض واقعہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ممکن ہے مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کا فطری طور پر اتنا ہی خیال ہو جتنا کہ اپنے جسم کا۔ اس قسم کی شدید اخوانی دلچسپیوں کو صرف نظری انتخاب روکتا ہے جو ان کو مٹا دیتا ہے جو فرد یا اسکی نسل کی بقا کیلئے مضر ہونگی۔ تاہم اس قسم کی بہت سی دلچسپیاں ہنوز بدستور موجود ہیں مثلاً جنس مخالف کی ساتھ دلچسپی جو بنی نوع انسان میں اس کی افرادی ضروریات سے زیادہ قوی معلوم ہے۔ اور ان کے پہلو بہ پہلو اس قسم کی دلچسپیاں جیسی الکوہلی نشے یا اصوات موسیقی کی جن کے اندر کسی قسم

کا افادہ نظر نہیں آتا۔ اس طرح ہمدردانہ اور انانی جبلتیں ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ جہاں تک ہم کہہ سکتے ہیں یہ ایک ہی نفسیاتی سطح پر پیدا ہوتی ہیں، ان میں صرف یہ فرق ہے کہ جن جبلتوں کو انانی کہا جاتا ہے ان کی مقدار بہت زیادہ ہے۔

میرے علم میں صرف ایک مصنف ہے جس نے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا انائے خالص موضوع محبت ہو سکتا ہے یا نہیں اور یہ ہرباروکز ہے۔ اس نے اپنی کتاب تحلیل نفسیات میں اس موضوع پر نہایت قابلیت کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کی محبت نفس بعض خارجی اشیاء کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس نے ایک اعتراض کا اس خوبی کے ساتھ جواب دیا ہے کہ اس بحث کے ختم سے پہلے خود اسکے الفاظ نقل کرنے ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلے اعتراض سنو۔

” اس میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا کہ انسان کو اپنی اولاد سب سے زیادہ خوبصورت اور دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ اپنے یہاں کی شراب بہترین معلوم ہوتی ہے (کم از کم اس قیمت میں جس کی یہ ہوتی ہے) انسان کو اپنے گھوڑے اور اپنا مکان بہترین نظر آتا ہے۔ کس قدر محبت آمیز ستایش کے ساتھ ہم اپنی خفیف سی فیاضی پر نظر ڈالتے ہیں۔ اپنی کمزوریوں اور بدعنوانیوں کی طرف ہم اگر کبھی متوجہ بھی ہوتے ہیں تو کس طرح سے حالات کی بنا پر کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ خود ہماری خوش طبعی ہم کو دوسروں کے مقابلہ میں کس قدر دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ دوسروں کی ظرافت کا اگر بار بار اعادہ ہوگا تو گراں گذرنے لگے گی۔ مگر اپنی بات کے ساتھ یہ نہ ہوگا۔ خود ہماری تقریریں کسقدر موثر و قوی ہوتی ہیں، ہماری گفتگو کسقدر برمحل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی ہر شے کو ہم دوسروں سے عمدہ و بہتر خیال کرتے ہیں۔ مصنفوں اور مصوروں کے غرور کی تاریخ کا المناک باب یہیں سے شروع ہوتا ہے“

” اپنی ہر شے کو اس طرح بین طور پر ترجیح دینے کا رواج قابل غور ہے۔ کیا اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا پیارا انا ہر اس شے کو جو خود کو اچھی معلوم ہوتی ہوگی اس میں اپنا رنگ اور اپنی بو پیدا کر دیتا ہوگا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کیا یہ ان تمام مظاہر کی سب سے سادہ توجیہ نہیں ہے کہ ایغو یا ذات جو ہماری فکری زندگی کا

مرکز ہے، ہماری جذبی زندگی کا بھی اصلی اور مرکزی مقصود ہے اور ان تمام خاص تصورات کی بنیاد ہے جو مخصوص تصور اور احساس ہوتے ہیں"

ہرپارڈ و کرز بھی اس کا حوالہ دیتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مختلف چیزیں جو ہم کو دوسروں میں بیحد بری معلوم ہوتی ہیں اپنے اندر ذرا بری نہیں معلوم ہوتیں۔

"اکثر کو تو دوسرونکے جسم کی گرمی بھی بری معلوم ہوتی ہے مثلاً اگر کسی دوسرے کے بیٹھنے سے کرسی گرم ہو تو وہ بھی ناگوار معلوم ہوتی ہے حالانکہ اگر ہم خود کرسی پر بیٹھیں تو انکی گرمی ناگوار نہیں ہوتی"

چند اور باتیں بیان کر کے وہ ان واقعات اور استدلالات کا مندرجۂ ذیل طریق پر جواب دیتا ہے۔

"ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے مقبوضات اکثر حالات میں ہم کو اسلئے اچھے نہیں معلوم ہوتے کہ وہ ہمارے ہیں بلکہ اس لئے اچھے معلوم ہوتے ہیں کہ ہم ان سے زیادہ اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کا ہم کو زیادہ عمیق طور پر تحقیق ہوتا ہے ان کو زیادہ محسوس کرتے ہیں جو شے اپنی ہوتی ہے اس کو ہم اس کی تمام جزئیات کی بنا پر پسند کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ دوسروں کے منافع ہمارے سامنے مبہم طور پر اور ناقص اوسطوں کی صورت میں ہوتے ہیں۔ چند مثالیں دیتا ہوں۔ ایک نغمہ جو انسان خود بجاتا اور سنتا ہے اس کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے بہ نسبت اس کے جب کوئی دوسرا بجائے اور وہ سنے۔ اپنے بجانے کی صورت میں ہم تمام جزئیات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور وہ زیادہ گہرائی کے ساتھ موسیقی فکر کے اندر سرایت کر جاتا ہے۔ اس اثنا میں ممکن ہے ہم کو اس امر کا ادراک ہو کہ دوسرا شخص زیادہ اچھی طرح سے بجاتا ہے با ایں ہم کو اکثر اپنے بجانے سے زیادہ لطف آتا ہے کیونکہ اس سے راگ اور اس کی ہمنوائی ہمارے فہم کے زیادہ قریب ہو جاتی ہے۔ اس مثال کو محبت نفس کے دوسرے واقعات کا نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ بغور مطالعہ کرنے سے ہم کو ہمیشہ یہ معلوم ہوگا کہ اس شے کے متعلق جو کہ ہماری ہوتی ہے احساس کا بڑا حصہ اس واقعہ پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم اپنی چیزوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اسوجہ سے ان کو زیادہ مکمل طور پر اور اچھی طرح سے محسوس کرتے ہیں۔ جب میرے ایک دوست کی شادی ہو رہی تھی تو وہ مجھے اپنے آئندہ انتظام خانہ داری کی تفصیل سنا کر اکثر پریشان کیا کرتا تھا مجھے حیرت ہوتی تھی کہ اسقدر تعلیم یافتہ شخص ایسی معمولی شے سے اس قدر

گہری دلچسپی رکھتا ہے۔ لیکن چند سال بعد میں خود شادی کرنے لگا تو ان معاملات کی بالکل مختلف صورت ہو گئی، اور اب میری باری آئی کہ میں ہر وقت اسی قسم کی باتیں کیا کروں.... اس کی صرف یہ وجہ تھی کہ پہلے تو میں ان چیزوں کے معنی کچھ نہ سمجھتا تھا اور مجھے ان کے خانہ داری کے آراموں کے ساتھ متعلق ہونے کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ مگر دوسری مرتبہ ان کی اہمیت کا نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوا، اور یہ امور بالکل میرے دماغ پر مستولی ہو گئے۔ یہی حال ان لوگوں کا ہوتا ہے جو آرڈروں اور خطابات پر ہنسا کرتے ہیں یہانتک کہ خود ان کو کوئی خطاب ملجاتا ہے، اور یقیناً یہی اس کا بھی سبب ہوتا ہے کہ انسانکو اپنی تصویر یا آئینے میں اپنا عکس دیکھ کر اسقدر کیوں خاص قسم کی دلچسپی کا احساس ہوتا ہے۔ یعنی اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ وہ اپنے آپکو سب سے خوبصورت سمجھتا ہے بلکہ اسکا بھی وہی حال ہوتا ہے جو اپنے گانے یا بجانے کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہماری آنکھوں کے سامنے جو چیز آتی ہے وہ ہوتی جس کو ہم سب سے زیادہ جانتے ہیں۔ کیونکہ ہم خود اس کو محسوس کر چکے ہیں، اور اس کے ساتھ زندگی بسر کر چکے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کس شے نے یہ شکن پیدا کئے ہیں کونسی شے ان سایوں کے گہرے ہونے کا باعث ہوئی ہے، اور بالوں پر سفیدی کس لئے ہے۔ ممکن ہے اور چہرے زیادہ حسین ہوں لیکن کوئی اور ہم سے اس طرح سے نہیں بول سکتا، اور نہ اس قسم کی دلچسپی کا باعث ہو سکتا ہے۔

علاوہ بریں یہ مصنف آگے چل کر یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ خود ہماری چیزیں اوروں کی نسبت زیادہ کامل ہوتی ہیں کیونکہ ان کی ہمارے میں یاد داشتیں ہوتی ہیں اور ان سے ہمارے اندر عملی توقعات اور امیدیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہی واقعہ ان کے نمایاں کرنیکے لئے کافی ہے، قطع نظر اس قیمت کے جو ان کے اندر ہماری ملکیت ہونیکی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔ پس ہم اس کے ساتھ اس نتیجے تک پہونچنے میں متفق ہیں کہ ہمارے محبت نفس کے جذبات کے اندر جو گرمی ہوتی ہے اس کی توجیہ اصلی مرکزی احساس ذات سے نہیں ہوتی جو اس کے برعکس ان خاص چیزوں پر مبنی ہونی چاہئے جو کمتر مجرد اور خالی ازمافیہ ہوتی ہیں۔ ان چیزوں کو خود کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے اور ان کے متعلق ہمارے کردار سے لفظ خود غرضی استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن خالص متفکر نہ تو ذات میں کوئی اہم کام انجام دیتا ہے اور نہ خود غرضی میں۔

محبت نفس کے متعلق صرف ایک بات اور ہے جس کی اس مقام پر بیان کرنیکی ضرورت ہے ابتک ہم نے اس کا عامل جبلت یا جذبہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ ابھی اس کا بعض عقلی اندازہ نفس کی حیثیت بیان کرنا باقی ہے۔ ہم خود اپنے آپکو میزان تحسین و ملامت میں اسی طرح پر رکھ سکتے ہیں جس طرح دوسروں کو رکھتے ہیں لیکن اسقدر بے لاگ ہونا مشکل ہے۔ منصف مزاج وہ شخص ہوتا ہے جو اپنا صحیح طور پر اندازہ کرسکتا ہے۔ غیر جانبداری کے ساتھ اندازہ کرنے کے لئے انسان کے اندر عدیم المثال قوت تجرید ہونی چاہئے تاکہ وہ چیزیں جن کو ہم اپنے مقبوضات کی حیثیت سے جانتے ہیں ہمارے تمثل کو اس شدت کے ساتھ متاثر نہ کریں۔ اور ہم میں ایسی ہی ایک عدیم المثال قوت دوسروں کے معاملات کا استحضار کرنے کی ہونی چاہئے۔ لیکن اگر ان قوتوں کو مان لیا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہر شخص اپنے اوپر اسی طرح خارجی اور بے غرضانہ طور حکم صادر نہ کرسکے جیسا کہ کسی دوسرے شخص پر کرسکتا ہے۔ وہ اپنے آپکو کتنا ہی غیر معمولی طور پر خوش یا غیر معمولی طور پر رنجیدہ کیوں نہ محسوس کرے تاہم وہ اپنی قیمت کا اس خارجی معیار کے ذریعے سے اندازہ کرسکتا ہے جس سے وہ دوسروں کا اندازہ کرتا ہے اس طرح سے اس بے انصافی کی تلافی ہو جائے گی جس سے وہ قطعاً بچ نہیں سکتا۔ یہ خود کے اندازہ کرنے والا عمل جبلی محبت نفس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جس سے ہم ابتک بحث کر رہے تھے۔ چونکہ یہ عقلی مقابلہ کی ایک صورت ہے اس لئے ہم اس پر یہاں زیادہ غور نہیں کرتے۔ اس بات پر غور کرلینا چاہیے کہ انائے خالص محض ایسا عامل معلوم ہوتا ہے جو قدر و قیمت کے اندازوں کو اٹھائے پھرتا ہے اور جن چیزوں کا اندازہ ہوتا ہے وہ سب تجربی قسم کے واقعات ہوتی ہیں، انسان کا جسم۔ انسان کی ساکھ، اسکی شہرت اسکی قابلیت اسکی نیکی اور جو حالت ہو۔

ذات کی تجربی زندگی کی اس طرح تقسیم ہوتی۔

روحی	معاشری	مادی	
علمی اخلاقی مذہبی نصب العین راستبازی	دوسرونکو خوش کرنے انکی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے انکی نظروں میں محمود و پسندیدہ	جسمانی اشتہائیں اور جبلتیں شوق آرائش حرص اکتساب و تعمیر	خودطلبی

	شہرت کی خواہش، ملنساری، رشک، محبت،	حب وطن وغیرہ	
اخلاقی و ذہنی تفوق پاکبازی کا احساس	فخر معاشرتی و خاندانی، عجز، شرم	شخصی خود پسندی، انکسار وغیرہ فخر دولت، خوف افلاس	اندازۂ نفس

انائے خالص

مندرجۂ بالا جدول میں میں نے اس باب میں جو کچھ اب تک تحریر کیا ہے اس کے تمام اہم نتائج کو جمع کر دیا ہے۔ میں نے مظہری ذات اور منزلت نفس کے اجزائے ترکیبی پر جو کچھ کہا جا سکتا تھا سب کچھ کہہ دیا ہے۔ اس لئے اب شخصی عینیت کے اس خالص اصول سے دست و گریباں ہونے کے لئے میدان خالی ہے جس سے ہم کو اپنی ابتدائی گفتگو میں بار بار سابقہ ہوتا تھا لیکن جس سے ہم اب تک کتراتے رہے تھے۔ اور اس کو دشواری قرار دیکر آئندہ کے لئے ملتوی کرتے آئے تھے۔ ہیوم کے زمانہ سے یہ نفسیات کا سب سے دشوار عقدہ خیال کیا جاتا ہے، اور انسان جس رائے کی بھی حمایت کرے اس کو اپنے نظریہ کی سخت مخالفت میں حمایت کرنی ہوگی۔ اگر روحانیہ کی طرح سے انسان جوہری روح کی حمایت کرے یا ماورائی اصول وحدت کا مدعی ہو، تو پھر قطعی طور پر یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ یہ کیا شے ہے۔ اور اگر ہیوم کے متبعین کی ساتھ انسان اس اصول کے وجود سے انکار کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ لمحی و گریزاں افکار ایک حقیقت ہیں تو بنی نوع انسان کی عقل سلیم سے تصادم ہوتا ہے جس کا عقیدہ ایک مبین اصول ذات کے متعلق بحد راسخ ہے۔ آئندہ صفحات میں جو حل بھی اختیار کیا جائے یہ پہلے ہی سے طے ہے کہ یہ ان میں سے اکثر کے لئے باعث تشفی ہونے سے قاصر رہے گا، جو اس کے مخاطب ہونگے۔ اس موضوع پر بحث کرنے کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ پہلے شخصی عینیت کی حس سے بحث کیجائے۔

شخصی عینیت کی حس

گزشتہ باب میں یہ بات نہایت توضیح کے ساتھ بیان کیگئی تھی کہ جن افکار کے وجود سے ہم واقعتاً واقف ہوتے ہیں وہ یونہی مارے مارے نہیں پھرتے، بلکہ وہ کسی ایک مفکر

متعلق ہوتے ہیں، اور اس کے علاوہ اور کسی سے متعلق نہیں ہوتے۔ ہر خیال اور خیالات کے حجم عنصر میں سے ان میں امتیاز کرسکتا ہے جو خود اس کے ایغو سے تعلق رکھتے ہیں اور جو اس کے ایغو سے تعلق نہیں رکھتے۔ اوّل الذکر کے اندر ایسی قربت و حرارت ہوتی ہے جس سے آخر الذکر بالکل عاری ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بغیر کسی حرارت کے محض خارجی شے کی حیثیت سے تعقل ہوتا ہے یہ ایسے معلوم نہیں ہوتے جن سے گویا خونی قرابت ہو اور جو گذشتہ زمانے کے سلام و پیام لے کر آتے ہوں۔

اب شخصی یکسانی کے اس شعور کو یا تو ذہنی مظہر خیال کیا جاسکتا ہے، یا خارجی اظہار ایک احساس سمجھا جاسکتا ہے یا حقیقت۔ اسکی ہم توجیہ کرسکتے ہیں کہ کس طرح فکر کا ایک جزو دوسرے اجزا کو اپنے ساتھ ایک ہی ایغو سے متعلق خیال کرسکتا ہے۔ یا ہم اس کے حکم پر تنقید کرسکتے ہیں اور یہ فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کس حد تک یہ فطرت اشیا کے مطابق ہوسکتا ہے۔

ایک ذہنی مظہر ہونے کی حیثیت سے اس حکم کے اندر کوئی خاص دشواری یا نامعلوم شے موجود نہیں ہے۔ یہ احکام یکسانی کی بڑی قسم سے متعلق ہوتا ہے۔ واحد متکلم کے متعلق احکام یکسانی وضع کرنے کی وہی نوعیت ہے جو غائب و حاضر کی ہے خواہ میں یہ کہوں کہ میں وہی ہوں یا میں یہ کہوں کہ یہ قلم وہی ہے جو کل تھا ذہنی عمل کی نوعیت دونوں حالتوں میں یکساں ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا اتنا ہی سہل ہے جتنا کہ اس کے برعکس خیال کرنا اور یہ کہنا کہ نہ تو میں وہی ہوں اور نہ قلم وہی ہے۔

اسمیں شک نہیں اس طرح سے اشیا کو ایک واحد معروض حکم کے اندر جمع کرنا ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی ہے۔ اشیا فکر کے اندر مربوط ہوتی ہیں، اب یہ تعلق کیسا ہی ہو جس میں کہ یہ فکر پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کا خیال کرنا ان کے یکجا خیال کرنیکے مساوی ہے اگرچہ اس کا نتیجہ یہ ہو کہ ان میں باہم تعلق نہیں ہوتا) اس قسم کی ذہنی ترکیب (جب کبھی یہ پیچیدہ معروض کہتا ہو) علم کیلئے لازمی ہے اور اس کو خارجی ترکیب بااختلاط کے ساتھ بجائے اس فرق و بے ربطی کے خلط نہ کرنا چاہئے، جس کا اشیا کے اندر ہونا معلوم ہے۔ ذہنی ترکیب تو فکر کے وجود ہی کو مستلزم ہے، ایسی دنیا جو حقیقۃً مربوط ہوتی اس کے غیر مربوط ہونے کا علم بھی صرف اس طرح کے

ہوسکتا ہے کہ اس کے اجزا کسی بعض شعور کے معروض میں متحد ہوں۔

پس شخصی عینیت کا احساس محض ایسی ترکیبی شکل نہیں ہے جو ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی ہے۔ یہ ایسی یکسانی کی حس ہے جس کا فکر کو ادراک ہوتا ہے، اور اس کا ان اشیا پر اطلاق ہوتا ہے، جن کے متعلق فکر ہوتا ہے۔ یہ چیزیں ایک تو موجودہ ذات اور دوسرے دیروزہ ذات ہیں۔ فکر یہی نہیں کہ دونوں کو خیال کرتا ہے بلکہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ دونوں ایک ہیں۔ نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے اور ناقد کا کام انجام دیتے وقت، ممکن ہے فکر کو غلط ثابت کردے اور یہ کہے، کہ ان کے مابین عینیت نہ تھی۔ ممکن ہے کہ دیروز ہی نہ ہو، یا کم از کم دیروزہ ذات ہی نہ ہو۔ یا اگر ان کا وجود بھی ہو، تو وہ یکسانی جس کا دعویٰ کیا جارہا ہے موجود نہ ہو، یا اس کے وجود کے لئے کافی وجوہ نہ ہوں۔ بہرحال شخصی عینیت کا بطور حقیقت کے وجود نہ ہوگا، مگر بطور احساس کے ضرور وجود ہوگا۔ فکر کے ذریعے سے اس کا شعور موجود ہوگا، اور نفسیاتی کو اب بھی اس کی تحلیل کرنی ہوگی اور یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اس کے اندر ابہام کہاں ہے۔ اب ہم نفسیاتی بنتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ میں وہی ذات ہوں جو کل تھی صحیح ہے یا غلط ہے۔

ہم اس کو فوراً صحیح اور قابل فہم کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ اس سے ایک گزشتہ زمانے اور اس کے اندر گزشتہ افکار و ذوات کا ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ مسلمات تو ہم نے کتاب کے شروع ہی میں فرض کرلئے تھے جس حد تک کہ یہ موجودہ ذات کا خیال کرتا ہے اس حد تک بھی قابل فہم و صحیح ہے۔ اس موجودہ ذات کا ہم ابھی مختلف اشکال میں مطالعہ کرتے ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جب شعور موجودہ ذات کو دیروزہ ذوات کے مطابق کہتا ہے تو کونسا شعور مراد ہوتا ہے۔

ایک لمحہ ہوا کہ ہم نے گرمی اور قربت کا ذکر کیا تھا اس سے ہم اس جواب تک پہونچ جاتے ہیں جس کی ہم کو تلاش تھی، کیونکہ وہ خیال جس کی ہم تنقید کر رہے ہیں اپنی موجودہ ذات کے متعلق جو کچھ بھی خیال کرے وہ ذات حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے جسمانی حصے کے ساتھ تو یہی صورت ہوتی ہے۔ ہم ہر وقت اپنے جسم کو محسوس کرتے رہتے ہیں، اور اس سے ہم کو وجود

شخصی کی مسلسل حس ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم اپنی ذات روحی کے داخلی مرکز کو محسوس کرتے ہیں اب وہ یا تو مبہم عضویاتی تطابقات کی صورت میں یا (عام نفسیاتی خیال کے بموجب) فکر کی خالص فعلیت میں ہماری بعیدی روحی مادی معاشری ذوات کا بھی جس حد تک تحقق ہوتا ہے وہ بھی قربت و حرارت کے ساتھ محسوس ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خیال لازمی طور پر اپنے ساتھ کسی نہ کسی حد تک عضوی جذبے ضربات قلب میں سرعت تنفس میں رقت کی شکل لے کر آتا ہے یا عام جسمی حالت میں کسی نہ کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے، جو ممکن ہے ہو۔ موجودہ ذات کے اندر حرارت کی خصوصیت خود کو دو چیزوں میں سے ایک میں تحویل کر لیتی ہے، یا تو کوئی شے احساس کے اندر ہوتی ہے جو ہم کو خیال کی نسبت ہوتی ہے، مثلاً فکری عمل یا جسم کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے، یا دونوں ہوتے ہیں۔ ہم کو اپنی موجودہ ذات کا ان دونوں میں سے کسی ایک کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی واقعہ جو اپنے ساتھ یہ دو چیزیں شعور میں لاتا ہو، وہ ایسی حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے، جس طرح سے موجودہ ذات کے واقعات محسوس ہوتے ہیں۔

اور جو کوئی بعیدی ذات اس شرط کو پورا کرتی ہے اسی حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے مگر بروقت اختصار کونسی بعیدی ذوات واقعتاً اس شرط کو پورا کرتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ ذاتیں جنھوں نے اپنی بقا کے وقت شرط کو پورا کیا تھا، ان کا ہم کو زندہ حرارت کے ساتھ تمثل ہوگا۔ ان کے ساتھ ممکن ہے وہ خوشبو یا وہ گونج ہو جو فعل فکر کے عمل میں ہوتی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم ان کا باہم اور اس ذہنی حرارت اور قریب ذات سے تعلق پیدا کرینگے جو ہم کو اب اپنے اندر محسوس ہوتی ہے اور انکو مجموعی طور پر ان ذوات سے علیحدہ کریں گے جن پر یہ نشان نہ ہوگا، بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ مغرب کے کسی وسیع چراگاہ میں مویشیوں کا گلہ سردی کے زمانہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے اور گلے کا مالک موسم بہار میں ان تمام جانوروں کو چن لیتا ہے جن پر وہ اپنا خاص نشان پاتا ہے۔

وہ مجموعہ جس کو اس طرح سے علیحدہ کر لیا جاتا ہے، اسکے مختلف افراد کا جب

کبھی خیال ہوتا ہے تو یہ ایک دوسرے سے مربوط معلوم ہوتے ہیں۔ حیوانی حرارت وغیرہ ان کا نشان ہوتا ہے اور یہ ایسا نشان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ آئندہ کبھی گم نہیں ہو سکتے۔ یہ ان سب کے اندر سے اس طرح سے دوڑی ہوئی ہوتی ہے، جس طرح تسبیح کے دانوں میں ڈورا دوڑا ہوا ہوتا ہے اور یہ ان کو اس طرح سے ایک منفرد شے بناتی ہے جس کو ہم اکائی خیال کرتے ہیں قطع نظر اس کے کہ افراد باہم دگر کس قدر مختلف ہیں۔ اس خصوصیت کے ساتھ ایک اور خصوصیت کا اضافہ کر دو کہ بعیدی ذوات ہمارے فکر کو ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کا باہم گھنٹوں ساتھ رہا ہو۔ اور سب سے قریبی موجودہ ذات کے ساتھ تسلسل معلوم ہوتی ہے، اور ایسی بتدریج گم ہو جاتی ہے، اور ہم کو اس طرح سے اور بھی قوی رشتۂ ارتباط دستیاب ہوتا ہے۔

جس طرح اس وقت ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم بعینہٖ ایک ہی جسم کو دیکھ رہے ہیں، جب باوجود تغیرات ساخت کے یہ تسلسل ہمارے آنکھوں کے سامنے موجود رہتا ہے، یا جب اسکی موجودگی میں کتنے ہی وقفے کیوں نہ واقع ہوں، مگر اسکی کیفیت یکساں ہی رہتی ہے، اسی طرح سے ہم کو یہاں اس وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم کو ایک ہی ذات کا تجربہ ہو رہا ہے، جب ہم کو یہ ایک ہی طور پر معلوم ہوتی ہے تسلسل ہم کو ان چیزوں کے متحد کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے، جن کو اختلاف ممکن ہے علیحدہ کر دیتا۔ مشابہت کی بنا پر ہم ان چیزوں کو مربوط کر لیتے ہیں جن کو عدم تسلسل کی بنا پر علیحدہ رکھتے۔ اور اسی طرح سے پیٹر اور پال جب صبح کو ایک ہی بستر پر بیدار ہوتے ہیں اور دونوں ان احساسات و خیالات کو یاد کرتے ہیں جو سونے سے پہلے ان کے ذہن میں تھے، اور پیٹر ان ذی حرارت تصورات کو ان دھندلے اور سرد تصورات سے علیحدہ کر لیتا ہے، جو پال کے تھے، اور وہ کبھی ان کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرتا، اور انکے مابین اسکو اسی طرح سے غلطی نہیں ہوتی جس طرح اس کو اپنے اور پال کے جسم میں کوئی غلطی نہیں ہوتی جس کو وہ دیکھتا ہی نہیں، بلکہ محسوس بھی کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک بیدار ہوتے ہی کہتا ہے، کہ دیکھو یہ وہی پرانی ذات ہے، جس طرح سے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ وہی پرانا بستر ہے وہی پرانا کمرہ ہے، وہی پرانی دنیا ہے۔

اپنی شخصی عینیت کا احساس بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جس طرح مظاہر میں ہمارے دیگر ادراکات یکساں ہوتے ہیں یہ ایک نتیجہ ہوتا ہے جو کسی اہم امر میں مشابہت پر مبنی ہوتا ہے،

یا ان مظاہر کے تسلسل پر مبنی ہوتا ہے، جن کے مابین مقابلہ ہوتا ہے۔

اس کے معنی اس سے زیادہ نہ سمجھنے چاہیں جو کچھ ان بنیادوں کی بنا پر لئے جا سکتے ہیں۔ اس کو مابعد الطبیعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہیئے جس کے اندر ہر قسم کے اختلافات گڈمڈ ہوتے ہیں۔ گذشتہ اور موجودہ ذاتوں کا جب مقابلہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس حد تک ایک معلوم ہوتی ہیں جس حد تک کہ وہ ایک ہیں اس سے زیادہ نہیں جسمانی وجود کی حرارت کا یکساں احساس (یا خالص نفسی توانائی کا اسی قدر یکساں احساس) ان سب پر طاری ہوتا ہے، یہی شے ہے جس سے انکو ایک طرح کی عام وحدت حاصل ہو جاتی ہے، اور ان کو بہ اعتبار نوعیت یکساں بنا دیتی ہے۔ مگر یہ عام وحدت اختلافات کے ساتھ ہوتی ہے، جو اسی قدر حقیقی ہوتے ہیں جس قدر کی وحدت حقیقی ہوتی ہے۔ اور اگر ایک نقطۂ نظر سے یہ ایک ذات ہیں تو دوسرے نقاط نظر سے یہ اسی قدر ایک ذات نہیں بلکہ متعدد ذوات ہوتی ہیں۔ یہی کیفیت صفت تسلسل کی ہوتی ہے۔ اس ذات کو اپنی خاص وحدت حاصل ہوتی ہے، یعنی ربط یا عدم انقطاع کی جو ایک کامل مظہری شے ہوتی ہے۔ مگر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اور چشمۂ ذوات کا یہ عدم انقطاع مختلف مناظر کے تسلسل کی طرح کسی قسم کی مزید وحدت کا باعث نہیں اور نہ اس سے کسی طرح سے بھی دیگر امور میں کثرت کی تردید ہوتی ہے۔

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں مشابہت اور تسلسل محسوس نہیں ہوتے شخصی عینیت کا احساس بھی غائب ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے والدین سے اپنے بچپن کے مختلف افسانے سنتے ہیں مگر ان کو اس طرح اپنے سے منسوب نہیں کرتے جس طرح اپنی یادداشتوں کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔ اس زمانے کی بدتمیزیوں سے ہم شرمندہ نہیں ہوتے، نہ اس زمانے کے بذلہ سنجیوں پر ہم نازاں ہوتے ہیں۔ وہ بچہ ایک شخصیت غیر معلوم ہوتا ہے جس کے ہماری موجودہ ذات اسی طرح سے مطابق نہیں ہے، جس طرح موجودہ زمانے کے کسی اجنبی بچے کے مطابق نہیں ہے اسکی کیا وجہ ہے؟ ایک حد تک تو اسکی یہ وجہ ہے کہ عظیم الشان زمانی وقفے درمیان میں حائل ہوتے ہیں۔ ہم ان تک مسلسل یادداشتوں کے ذریعہ سے صعود نہیں کر سکتے۔ کچھ یہ وجہ بھی ہے کہ اس امر کا کوئی استحضار ان قصوں کے ساتھ نہیں ہوتا کہ بچہ کو کس طرح احساس ہوا تھا یہ ہم جانتے ہیں کہ اس نے کیا کہا تھا یا کیا تھا

مگر ہمارے اندر اس چھوٹے سے جسم اس کے جذبات، اسکی ذہنی کوششوں کی جیسی کہ اسکو محسوس ہوتی تھیں، کوئی عطوفت نہیں ہے، جو اس بیان میں جس کو ہم سنتے ہیں حرارت و قربت کا اثر پیدا کر دے، اس طرح پران قصوں سے ہماری موجودہ ذات کا اصل رشتہ ارتباط معدوم ہو جاتا ہے۔ یہی حال ہمارے بعض تجربات کا ہوتا ہے، جو ہم کو خواب کی طرح سے یاد ہوتے ہیں۔ ہم کو مشکل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھی ہوئی یا سنی ہوئی چیزوں کی حیثیت سے ہم ان کو اپنی ذات سے منسوب کریں یا نہ کریں۔ ان سے حرارت فنا ہو چکی ہے، جو احساسات ان کے ساتھ تھے، ان کے اندر اعادے کی قوت اس قدر کم ہے یا اب جو ہم احساسات رکھتے ہیں یہ ان سے اس قدر مختلف ہیں، کہ قطعی طور پر عینیت و یکسانی کا کوئی حکم لگایا نہیں جا سکتا۔

ایک سلسلہ احساسات کے اجزا (خصوصاً جسمانی احساسات) ہیں جن کا تجربہ ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے، جو اور امور میں بعید مختلف ہوتی ہیں، مشابہت حقیقی اور قابل تصدیق شخصی عینیت ہوتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ جوئے شعور میں جس کا ذکر ہم نے گزشتہ باب میں کیا تھا، اس کے علاوہ اور کوئی عینیت ہوتی ہی نہیں۔ اس کے اجزا میں اختلاف ہوتا ہے، مگر ان تمام اختلافات میں یہ ان دو صورتوں میں مربوط ہوتے ہیں۔ اور اگر ربط کا کوئی طریقہ محو ہو جائے تو احساس وحدت تشریف لیجاتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سہانی صبح کو اس طرح سے بیدار ہو، کہ اسے اپنے گذشتہ تجربات میں ایک بھی یاد نہ ہو، اور اس کو اپنی سوانح عمری کے از سر نو یاد کرنے کی ضرورت ہو، یا اس کو اپنے واقعات اس طرح سرد و منجمد طریق پر یاد آتے ہوں جیسے کہ وہ چیزیں جن کے متعلق اس کو یقین ہو کہ کبھی واقع نہیں ہوئیں یا اس کا حافظہ باطل نہ ہوا ہو، مگر اس کی جسمانی و روحی عادتیں رات بھر میں اس قدر بدل گئی ہوں کہ ہر عضو کی کیفیت ہی بالکل مختلف ہو گئی ہو، اور عمل فکر اپنے سے بالکل مختلف طور پر واقف ہوتا ہو، تو وہ محسوس کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالکل ایک نیا شخص ہو گیا ہوں"۔ وہ اپنے گذشتہ گناہوں سے انکار کرتا ہے، اپنا نیا نام رکھتا ہے، اپنی موجودہ زندگی گذشتہ زمانہ کے کسی حصہ سے منسوب نہیں کرتا۔ اس قسم کے واقعات ذہنی علم الامراض میں اکثر مشاہدے میں آتے ہیں مگر چونکہ ہمیں اپنے بعض دلائل بیان کرنے باقی ہیں اس لئے ہم ان کا اس باب کے ختم کے پہلے کوئی مفصل بیان درج نہیں کر سکتے۔

ایک تعلیمیافتہ پڑھنے والے کو معلوم ہوگا کہ شخصی عینیت کا یہ بیان تجربی مذہب کے فلاسفہ کا معمولی نظریہ ہے۔ انگلستان و فرانس میں اُتلافیہ جرمنی میں ہربارٹی سب کے سب ذات کو ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں، جن میں سے ہر جزو اپنی حد تک ایک علٰحدہ واقعہ ہوتا ہے۔ یونہی سہی۔ اس حد تک تو صحیح ہے۔ آئندہ جو کچھ بھی صحیح ثابت ہو ہیوم اور ہربارٹ اور ان کے متاخرین کو اس امر پر بجا فخر ہونا چاہئے کہ انھوں نے شخصی عینیت کے معنی کو اس حد تک بادلوں میں سے نکال لیا ہے، اور ذات کو ایک تجربی اور قابل تصدیق شے بنا دیا ہے۔

لیکن اس معاملے کو یونہیں چھوڑ کر، اور یہ کہہ کر کہ آنی جانی چیزوں کا یہ مجموعہ ہی سب کچھ ہے، ان مصنفوں نے وحدت شعور کے نسبتہً لطیف پہلوؤں سے غفلت برتی ہے جن کی طرف اب ہم کو پلٹنا چاہئے۔

اس ذیل میں وہ تشبیہ ہماری امداد کرے گی، جو ابھی ہم نے چوپایوں کے گلے کی دی تھی۔ متعلم کو یاد ہوگا کہ مویشی کو ایک گلے میں کر دیا گیا تھا کیونکہ ان کے مالک نے ان پر اپنا نشان پایا تھا۔ مالک یہاں شعور کے اس حصے کی جگہ پر ہے جس کو ہم اب تک حکم عینیت کا حامل کہتے رہے ہیں، اور نشان خصوصیات حرارت و تسلسل کو ظاہر کرتا ہے، جن کی بنا پر حکم صادر ہوتا ہے۔ ایک نشان ذات بھی اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح گلے کا نشان ہوتا ہے۔ ہر نشان صرف اس حد تک ہماری واقفیت کا باعث ہوتا ہے، کہ بعض چیزیں باہم مربوط ہیں۔ لیکن اگر نشان ملکیت کی شناخت کا موجب ہے تو گلے کی صورت میں ملکیت نشان کے وجود کا موجب ہو جائے گی کیسی مویشی پر اس قسم کا نشان نہ ہوتا اگر وہ اس گلے کے مالک کا نہ ہوتا۔ وہ اس کے اس لئے نہیں ہیں کہ وہ نشان رکھتے ہیں بلکہ ان پر نشان اس لئے ہے کہ وہ اس کے ہیں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مختلف ذوات کے باہم ربط کے متعلق ہمارے اس بیان میں کہ یہ ایسا ربط ہوتا ہے جس کا بعد کی نبض فکر میں استحضار ہوتا ہے معاملہ کی تہ کو ٹھکرا دیا تھا، اور ایک نہایت ہی خاص خصوصیت کو نظر انداز کر دیا تھا، جو گلے کے اندر ہوتی ہے یہ ایسی خصوصیت ہے جس کو عقل سلیم بھی شخصی عینیت کے مظہر میں پاتی ہے، اور جس کے نظر انداز کر دینے کی بنا پر وہ ہم سے سخت بازپرس کرے گی کیونکہ عقل سلیم کو اس امر پر اصرار ہے، کہ تمام

ذوات کی وحدت مشابہت یا تسلسل کا ظاہر نہیں ہے جس کی تحقیق واقعہ کے بعد ہوتی ہو۔ اس کو اس امر کے متعلق یقین ہے کہ یہ حقیقی مالک کی واقعی ملکیت کو ظاہر کرتی ہے، اور کسی نہ کسی قسم کا روحی وجود اس کا مالک ہے۔ اس وجود کا تعلق ایسی شے ہے جس کی بنا پر ذوات کے اجزائے ترکیبی اس طرح باہم مربوط ہو جاتے ہیں جس طرح سے کہ یہ فکر میں ہوتے ہیں۔ انفرادی طور پر مویشی اکھٹے نہیں ہوتے اگرچہ ان سب پر ایک ہی نشان ہوتا ہے۔ اتفاقاً جو رفیق بھی ملجاتا ہے ہر ایک اسکے ساتھ مارا مارا پھرنے لگتا ہے۔ گلّے کی وحدت صرف بالقوہ ہوتی ہے۔ اس کا مرکز طبیعات کے ثقل کی طرح اس وقت تک خیالی رہتا ہے جب تک کوئی گلہ بان یا مالک نہیں آتا۔ مگر وہ آکر ایک حقیقی مرکز اجتماع پیدا کر دیتا ہے، جس کی طرف ان کو ہنکایا جاتا ہے اور جو ان کو یکجا رکھتا ہے۔ مویشی انفرادی طور پر اس سے وابستہ رہنے سے باہم وابستہ رہتے ہیں۔ اسی طرح سے عقل سلیم کہتی ہے کہ ذاتوں کا بھی حقیقی مالک ہونا چاہیے، ورنہ شخصی شعور کی صورت میں انکا اجتماع کبھی عمل میں نہ آئے گا۔ شعور شخصی کی معمولی تجربی توجیہ کا یہ سخت ابطال ہے کیونکہ کل انفرادی افکار و محسوسات جو یکے بعد دیگرے موجودہ ساعت تک ہوئے ہیں انکے متعلق معمولی ائتلافیت یہ کہتی ہے کہ یہ کسی نامعلوم طریق پر باہم جڑ جاتے ہیں یا خود بخود آپسمیں چپک جاتے ہیں اور اس طرح چشمہ کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ وہ تمام ناقابل فہم باتیں جو ہم نے باب ۶ میں بیان کی تھیں جو ہم کو ایسی اشیا کے تصور کے ساتھ وابستہ نظر آئی تھیں جو بغیر واسطے کے ملجاتی ہیں وہ تجربیہ کے شخصی عینیت کے بیان پر بتمام وکمال صادق آتی ہیں۔

مگر ہم نے اپنے بیان میں واسطے کو قطعی طور پر متعین کر لیا ہے۔ گلہ بان کسی ایسی شکل میں موجود ہے، جس کی نوعیت ان چیزوں سے مختلف ہے، جو جمع ہیں، وہ ان سب سے بالا و برتر ہے یعنی وہ حقیقی موجود دیکھنے والا یاد رکھنے والا حکم لگانے والا فکر یا چشمے کا پہچاننے والا حصہ ہے۔ یہی وہ ذات ہوتی ہے جو ان سے بعض گذشتہ واقعات کو جن پر یہ نظر ڈالتی ہے، یاد کرتی اور اپنا کہتی ہے، اور باقی سے انکار کرتی ہے اور اس طرح سے ایک وحدت بناتی ہے، جو واقعاً موجود ہوتی اور لنگر انداز ہوتی ہے اور محض امکان کی نیلی ہوا میں تیرتی نہیں پھرتی متعلم کو یاد ہوگا فکر کی اس قسم کی

تبضات کی واقفیت اور ان کے علمی فعل کی ہم نے استنباط کرنے یا توجیہ کرنے کی کوشش نہ کی تھی، بلکہ ان کو ایسا اولین واقعہ قرار دیا جنھیں نفسیاتی کو موجود تسلیم کر لینا لازمی ہے

گو اس مفروضہ سے بہت کچھ حاصل ہوتا ہے، مگر نہ اتنا جتنے کی عقل سلیم طالب ہے جس وحدت میں کہ فکر واقعات ماضی کو انفرادی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ اور اپنے ساتھ وابستہ کرتا ہے، وہ اس وقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک کہ فکر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اسکی حالت ایسی ہے جیسے نیا آباد ہونے والا جنگلی بہائم کو پہلی مرتبہ گھیرتا اور پہلے پہل ان کا مالک بنتا ہو۔ مگر عقل سلیم کے نزدیک اس معاملہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ گذشتہ خیالات کبھی جنگلی مویشی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مالک ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ فکر ان کو کبھی گرفتار نہیں کرتا بلکہ جیسے ہی یہ اپنے آپ کو عالم وجود میں پاتا ہے یہ دیکھتا ہے کہ ان کا ایک مالک ہے۔ اگر فکر اور سابقہ مالک میں مادی عینیت نہ ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے یعنی محض تسلسل یا مشابہت نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ حقیقی وحدت ہونی چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل سلیم ہم کو ایسی شئے کے تسلیم کرنے پر مجبور کرے گی جس کو ہم فی الحال بڑا ایغو کہتے ہیں جو کل حشیمہ فکر پر اور اس کی تمام ذوات پر غالب ہوتا ہے، اور ہمیشہ یکساں رہنے والا غیر متغیر اصول ہے جیسا کہ ان کے اتحاد سے متصور ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کی روح اور کانٹ کے فلسفہ کا ماورائی ایغو محض عقل سلیم کے اس مطالبے کے پورا کرنے کی کوششیں ہیں لیکن ایک لمحہ کیلئے کم از کم ہم بغیر اس قسم کے مفروضات کے اس بظاہر نہ فنا ہونے والی ملکیت کو ظاہر کر سکتے ہیں، جس کے لئے عقل سلیم لڑتی ہے۔

کیونکہ اگر فکر، موجودہ حکم لگانے والا فکر گذشتہ ذات کے سابقہ مالک کے ماورائی یا مادی عین ہونے کے بجائے محض اس کے نام کا وارث ہو، اور اس طرح سے جائز نمائندہ ہو تو کیسے ہوگا؟ اگر اس کی پیدائش دوسرے مالک کی موت کے بالکل مطابق ہو، تو یہ گذشتہ ذات کو اگر پائے گا تو اپنی پائے گا، اور گذشتہ ذات اس طرح کبھی جنگلی و آوارہ نہ ہوگی بلکہ اس کا ہمیشہ ایک مالک ہوگا اور ایسے نام کے ساتھ ہوگا جو کبھی نہیں مٹے گا۔ ہم گلہ بانوں کا تخیل کر سکتے ہیں جو بسرعت تمام انہیں مویشی پر میراثاً قابض ہوتے ہیں۔ کیا مجموعی ذات کا نام اسی طرح سے میراثاً ایک فکر سے دوسرے فکر کی طرف

منتقل نہیں ہوسکتا۔

شعور کا یہ ایک مخصوص واقعہ ہے کہ اس قسم کا انتقال فی الحقیقت ہوتا ہے۔ وقوفی شعور کی ہر نبض یعنی ہر فکر فنا ہو جاتا ہے، اور اس کی جگہ دوسرا فکر لے لیتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں میں سے جن کو یہ جانتا ہے، اپنے متقدم کو بھی جانتا ہے، اور اس کو اسی طرح سے ذہنی حرارت پاتا ہے جس طرح سے کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور اس سے یہ کہہ کر صاحب سلامت کرتا ہے کہ یہ تو میرا ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا کہ میں ہوں۔ اس طرح ہر بعد کا فکر اپنے سے پہلے کے افکار کو جانتا اور ان کو اپنے اندر رکھتا ہے۔ یہ ان کا آخری مخزن ہوتا ہے اور جو کچھ ان میں تھا یا جس کے وہ مالک تھے، ان کا یہ قطعی مالک ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر فکر مالک پیدا ہوتا ہے، اور مملوک ہو کر فنا ہوتا ہے، اور جو کچھ اس کو اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہوا تھا اس کو یہ اپنے بعد آنے والے خیال کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ بقول کانٹ اس کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ربڑ کی گیندوں کی ہوتی۔ اس صورت میں کہ ان میں صرف حرکت ہی نہیں، بلکہ اس کا علم بھی ہوتا، اور پہلی گیند دوسری کی طرف اپنی حرکت و شعور دونوں کو منتقل کر دیتی ہے جو دونوں کو اپنے شعور میں لے لیتی، اور یہ اسکو تیسری کی طرف منتقل کر دیتی، یہاں تک کہ آخری گیند میں نہ صرف وہ سب کچھ ہوتا۔ جو اور گیندوں میں تھا، بلکہ وہ اس کو اپنا ہی سمجھتی۔ خیال نو پیدا کے اندر یہ بات ہوتی ہے کہ یہ فوراً وہ سب کچھ لے لیتا ہے جو فنا ہونیوالے خیال میں تھا اور اس کو اپنا بنا لیتا ہے جو ذات کے نسبتہً بعید اجزا کو موجودہ خیال کے اپنا سمجھنے کا باعث ہوتا ہے۔ جو آخری ذات کا مالک ہوتا ہے وہ اس سے پہلی ذات کا بھی مالک ہوتا ہے، کیونکہ جو شے مالک کی مالک ہوتی وہ مملوک کی بھی مالک ہوتی ہے۔

شخصی عینیت کی کسی ایسی قابل تصدیق خصوصیت کا پتا چلانا مشکل ہے جو اس خا کے اندر نہ ہو اور یہ خیال کرنا ناممکن ہے، کہ کسی ماورائی وغیر مظہری قسم کے بڑے ہیغو کا اگر وجود ہوتا، تو وہ کس طرح معاملات کو کسی دوسرے نتیجے کی شکل میں لا سکتا، یا زمانے میں کسی اور ثمر سے معروف ہو سکتا سوائے اس چشمہ شعور کی پیدائش کے، جس کے ہر جزو کو اپنے سے پہلے تمام اجزا کو جاننا چاہئے اور جانتے ہوئے اس کو اپنے سے منسوب

کرنا چاہئے اور اسطرح کل سابقہ چشمہ کا نمائندہ ہونا چاہئے اور جیسے اسطرح ان چیزوں کو اپنا بنانا چاہئے جو اس روحانی چشمے کے کسی جزو ملکیت تھیں۔ اس قسم کی نمائندگی اور اسطرح کا اپنا بنانا خالص مظہری علائق ہیں۔ وہ فکر جو دوسرے فکر کو جانتا اور دوسرے فکر کے معروض کو بھی جانتا ہے اور اس فکر اور اس معروض کا مالک ہوتا ہے جس کا کہ وہ مالک تھا وہ متمیز دوسرے فکر سے ایک علیحدہ مظہر ہے یہ مشکل سے اس کے مشابہ ہو سکتا ہے اور ممکن ہے یہ اس سے زمان و مکان کے اعتبار سے بہت ہی بعید ہو۔

صرف جو بات مبہم ہے وہ اپنا بنانے کا فعل ہے۔ ذات کے اجزائے ترکیبی اور انکی رقابت کو بیان کرتے وقت مجھے لفظ اپنانا استعمال کرنا پڑا تھا۔ اور تیز فہم متعلم نے غالباً اس کو اسوقت محسوس کیا ہوگا کہ کسطرح ایک جزو کو چھوڑ دیا اور اس کی ملکیت سے انکار کر دیا گیا تھا اور دوسرے جزو کو مضبوطی سے پکڑ کے باقی رکھا گیا تھا اور یہ کہ یہ ترکیب اسوقت تک بے معنی ہوگی جبتک یہ اجزا کسی اور شے کے ہاتھ میں معروض کے طور پر نہوں۔ کوئی شے اپنے آپ کو اپنا نہیں بنا سکتی بلکہ یہ تو خود اپنے آپ ہوتی ہے۔ اور اس سے بھی کم ایسی بات کا امکان ہوتا ہے کہ یہ خود سے انکار کر دے۔ اپنانے اور اپنے ہونے سے انکار کرنے کا فاعل ہونا چاہئے لیکن اس فاعل کا نام ہم نے پہلے ہی بتا دیا تھا۔ یہ فکر ہے جس کو اپنے مختلف اجزا کا وقوف ہوتا ہے۔ فکر ہی پسند اور وقوف دونوں کا فاعل ہوتا ہے، اور جو پسند یہ کرتا ہے وہ بھی اپنانے اور اپنا ہونے سے انکار ہوتے ہیں۔ لیکن فکر خود اپنے ہاتھ میں معروض کی حیثیت سے کبھی نہیں ہوتا۔ یہ نہ تو خود کو اپناتا ہے، اور نہ اپنا ہونے سے انکار کرتا ہے۔ یہ خود سے منسوب کرتا ہے، یہ اجتماع کا واقعی مرکز ہوتا ہے، یہ وہ حلقہ ہوتا ہے جس سے گذشتہ ذوات کا سلسلہ وابستہ ہوتا ہے اور مضبوطی کے ساتھ حال میں گڑا ہوا ہوتا ہے۔ اور صرف یہی حقیقی خیال کیا جاتا ہے اور اس طرح ہے یہ اس سلسلہ کو محض خیالی شے ہونے سے باز رکھتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ حلقہ یا کڑی خود ماضی میں گر پڑتی ہے اور اپنے ساتھ جو کچھ کہ اس کے ساتھ وابستہ تھا، اسکو بھی لے جاتی ہے ایسی حالت میں اسکو ایک نیا فکر نئے حال میں اپنا بنا لیتا ہے۔ اور وہ اسکو اپنا معروض خیال کرتا ہے جو ایک نئے حلقے یا کڑی کا کام دیتا ہے۔ بقول مسٹر ہاگسن موجودہ

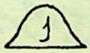
لمحہ اس سلسلے میں تاریک ترین ہوتا ہے۔ یہ اپنے فوری وجود کو محسوس کر سکتا ہے۔ (ہم اس کے امکان کو ابتک تسلیم کرتے ہیں اگرچہ براہ راست تامل سے اسکا تیقن مشکل ہے) مگر اس کے متعلق اس وقت تک کچھ معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ فنا نہیں ہو جاتا۔ پس اس کے اپنانے کے افعال کا تعلق خود اس سے تو کم ہوتا ہے اور اس کے موجودہ معروض کے محسوس ترین اجزا یعنی جسم اور مرکزی تطابقات سے زیادہ ہوتا ہے جو عمل فکر کے ساتھ دماغ میں ہوتے ہیں۔ فی الحقیقت یہ ہماری شخصی عینیت کا اصل مرکز ہوتے ہیں۔ اور یہ ان کا واقعی وجود ہے جس کا تحقق ایک ٹھوس موجودہ حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جو ہم سے یہ کہلواتا ہے اتنے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں جتنے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں موجود ہوں۔ یہ وہ مغز ہوتے ہیں جس سے ذات کے استحضاری حصے وابستہ و ملحق ہوتے ہیں۔ اور اگر فکر عمل فکر کے اندر خود قطعاً بے خبر بھی ہوتا تو بھی موجودہ معروض کے یہ ذہنی حرارت حصے ایک مضبوط بنیاد ہوتے جس پر شخصی عینیت کا شعور مبنی ہوتا[1] پس ایک نفسی واقعہ ہونیکی حیثیت

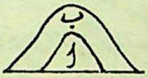
---

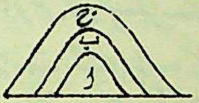
[1] کوئی دقیق النظر پڑھنے والا یہاں پر یہ اعتراض کرے گا کہ فکر اپنے معروض کے کسی حصے کو انا کہہ کر دوسرے اجزا کو اس کے گرد جمع نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس حصے کو خود اپنی ذات سے وابستہ کرے، اور یہ اپنی ذات سے اپنی ذات کو جانے بغیر وابستہ نہیں کر سکتا۔ اس طرح سے ہمارا یہ مفروضہ کہ ممکن ہے کہ فکر کو اپنی ذات سے کوئی علم ہو، اس طرح سے رد ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس بارے میں احتیاط سے کام لینا چاہیئے کہ کہیں الفاظ ہم کو دھوکہ میں مبتلا نہ کر دیں۔ لفظ انا اور لنا کسی پر اسرار یا عدیم المثال شے کو ظاہر نہیں کرتے۔ دراصل یہ حرف تاکید کے نام ہیں، اور فکر ہمیشہ کسی نہ کسی شے پر زور دیتا کسی نہ کسی شے پر تاکید کرتا رہتا ہے۔ مکان کے ایک قطعہ کے اندر جس کا اس کو وقوف ہوتا ہے، یہ یہاں کا وہاں سے تقابل کرتا ہے، اور زمانی قطعہ کے اندر اب کا پھر سے۔ دو چیزوں میں سے یہ ایک کو "یہ" اور دوسری کو وہ کہتا ہے۔ میں اور تو اور میں اور میں یہ اس امتیاز کے بالکل مماثل امتیازات ہیں۔ یہ امتیازات ایسے ہیں جو صرف خارجی ساحت علم کے اندر ہو سکتے ہیں۔ میں یا انا کے معنی فکر کے لئے اس جسمانی حیات کے علاوہ

سے اس قسم کا شعور پوری طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے بغیر یہ فرض کئے ہوے کہ فنا ہونے والے افکار کے تسلسل کے علاوہ کوئی اور بھی عامل ہوتا ہے، جس کے اندر اپنانے اور اپنا ہونے سے انکار کرنے کی قوتیں ہوتی اور جس میں سے بعض ایسے معروضات کو جان سکتے ہیں یا اپنے کہہ سکتے ہیں یا اپنا ہونے سے انکار کر سکتے ہیں جن کو باقی بھی جان سکتے ہوں یا اپنا چکے ہوں یا اپنا ہونے سے انکار کر چکے ہوں ۔

اگر ان کو شکل کے ذریعہ سے واضح کیا جائے تو اس طور پر ہو سکتا ہے کہ ا، ب، ج، کو تین تدریجی خیالوں کی جگہ فرض کرو ان میں سے ہر ایک میں اس کا معروض اس کے اندر ہے اگر ب کا معروض ا اور ج کا معروض ب ہے تو ا، ب، ج، شخصی عینیت کے شعور کی تین نبضوں کے مطابق ہونگے ۔







ہر نبض دوسروں سے کسی قدر مختلف ہوگی لیکن ب، ا کو جانے گی اور اس کو اختیار کرے گی، اور ج ب اور ا دونوں کو جانے گا اور ان کو اختیار کرے گا۔ ایک ہی دماغ کی تین تدریجی حالتیں جن پر گذرتے وقت ہر تجربہ اپنا نشان چھوڑ جاتا ہے ممکن ہے ایسے تین فکر پیدا کریں جو ایک دوسرے سے بالکل بہ طریق بالا مختلف ہوں ۔

پس لمحی و گریزاں خیال متفکر معلوم ہوتا ہے، اور اگرچہ اس کے پردے میں کوئی غیر مظہری متفکر ہو مگر اس حد تک ہم کو واقعات کے ظاہر کرنے میں اس کی ضرورت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ اور کچھ نہیں ہوتے جس کو ایک لمحہ کیلئے یہ محسوس کرتی ہے۔ میری جسمانی زندگی کا احساس، اس کو کتنا ہی مبہم طور پر تسلیم کیا جائے، ممکن ہے کہ میری شعوری ذات کی مطلق اصل اور اس امر کا کہ میں ہوں اساسی ادراک ہو۔ اب فکر اس سے تمام چیزوں کو منسوب کر سکتا ہے جو اسوقت اپنا وقوف نہ رکھتا ہو۔ اب رہا یہ امر کہ یہ صرف منطقی امکانات نہیں بلکہ حقیقی واقعات ہیں یا یہ ایسی شے ہے جس کا ہنوز اصل کتاب میں قطعی طور پر تصفیہ نہیں ہوا ہے ۔

معلوم نہیں ہوتی، مگر ہم اس وقت تک اس کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرسکتے جب تک ہم وہ دلائل نہ سن لیں، جو تاریخی طور پر اس کی حقیقت کے ثابت کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہیں۔

خالص ذات یا وحدت شخصی کا داخلی اصول

اب ہم ایغو کے متعلق جو نظریات ہیں ان کا مختصراً مطالعہ کرتے ہیں۔ یہ تعداد میں تین ہیں۔

(۱) روحی نظریہ

(۲) ائتلافی نظریہ

(۳) ماورائی نظریہ

روحی نظریہ

باب ۶ میں ذہنی مادے کی الجھنوں سے بچنے کے لئے جو خود اپنے ساتھ مربوط ہوتا ہے، اور مادی کلیے کے ساتھ خیال کے وابستہ ہونے میں ایک عضویاتی شک کو محسوس کرنے کی بنا پر ہم روحانیہ کے نظریۂ روح کی طرف مائل ہوگئے تھے۔ لیکن ہم نے باب کے ختم پر یہ کہا تھا کہ ہمیں روح کا انتقادی طور پر مطالعہ کرنا چاہیئے اور یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا اس میں نظریہ کی حیثیت سے چشمۂ فکر کے سادہ مظہری تصور پر جو دماغی فعلیت کے ایسے قانون کے مطابق ہوتا ہے جس کی ہنوز توضیح نہیں کی گئی۔ ہے کچھ اور فوائد بھی ہیں۔

نظریہ روح فلسفۂ عوام اور مدرسیت کا نظریہ ہے۔ خود مدرسیت بھی فلسفۂ عوام ہے جس کو ذرا باقاعدہ کر دیا گیا ہے۔ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ ہمارے اندر جو اصول انفرادیت ہے، وہ عنصری ہونا چاہئے کیونکہ ذہنی مظاہر فعلیتیں ہوتی ہیں اور کوئی فعلیت مقرون عامل کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ یہ عنصری عامل دماغ نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ تو کوئی غیر مادی شئے ہونی چاہئے۔ اپنی فعلیت کے اعتبار سے فکر غیر مادی اور مادی دونوں ہے۔ کیونکہ اس کو غیر مادی چیزوں کا بھی وقوف ہوتا ہے اور مادی کا بھی۔ اور مادی چیزوں کا عام اور

قابل فہم طریق پر بھی موقوف ہوتا ہے اور خاص اور جسمی طریقوں سے بھی اور یہ تمام قوتیں مادے کی ماہیت کے منافی ہیں جس کا دماغ بنا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں فکر سادہ ہوتا ہے اور دماغ کی فعلیتیں ہر حصے کی ابتدائی فعلیتوں کی بنی ہوتی ہیں۔ نیز یہ کہ فکر از خود اور آزاد ہوتا ہے، برخلاف اس کے ہر قسم کی مادی فعلیت کا تعین خارج سے ہوتا ہے، اور ارادہ خود کو تمام جسمانی و اشتہاآت کے خلاف موڑ سکتا ہے، اگر یہ جسمی فعل ہوتا تو یہ بات ناممکن ہوتی۔ ان معروضی وجوہ کی بنا پر نفسی زندگی کا اصول غیر مادی اور سادہ بھی ہونا چاہیے اور عنصری بھی یعنی اس کو روح ہونا چاہیے۔ موضوعی اسباب سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ ہماری شخصی عینیت کا شعور ہم کو اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ در اصل ہم سادہ ہیں۔ ذات کے مختلف اجزائے ترکیبی کا مالک جن کا کہ ہم مطالعہ کر چکے ہیں، یعنی وہ افراضی بڑا ایغو جس کو ہم نے عارضی طور سے ممکن خیال کر لیا تھا ایک حقیقی شے ہوتی ہے جس کے وجود سے ہم کو شعور نفس براہ راست واقف کرتا ہے۔ کوئی مادی عامل اس طرح متوجہ ہو کر خود کو نہیں سمجھ سکتا کیونکہ مادی فعلیتیں ہمیشہ فاعل کے علاوہ اور کسی شے کو سمجھتی ہیں۔ اور اگر کوئی دماغ خود کو سمجھ سکتا، اور اس کو اپنا شعور اپنے آپ کو ہو سکتا تو اس کو اپنا شعور بطور دماغ کے ہوتا اور کسی بالکل ہی مختلف شے کے طور پر نہ ہوتا۔ پس روح ایک سادہ روحی جوہر کے طور پر ہوتی ہے جس میں مختلف نفسی قوتیں اعمال و تاثرات موجود ہوتے ہیں۔

اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عنصر یا جوہر کیا ہوتا ہے تو اس کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ایک موجود بالذات وجود ہوتا ہے یا ایسا وجود ہوتا ہے جس کے موجود ہونے کے لئے کسی اور موضوع کی ضرورت نہیں ہوتی۔ در اصل اس کا ایجابی تعین وجود ہے اور یہ ایسی شے ہے جس کے معنی ہم سب محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو اس کا بیان کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں روح ایک انفرادی وجود ہے اور اگر ہم یہ دریافت کریں کہ وہ کیا ہے تو ہم سے کہا جاتا ہے کہ اپنی ذات کی طرف دیکھیں، اور ہم کو براہ راست وجدان سے اتنا اچھی طرح سے معلوم ہو جائے گا جتنا کسی مجرد جواب سے معلوم نہ ہوگا حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اپنے داخلی وجود کا جو براہ راست ادراک ہوتا ہے اس کو اکثر اولین نمونہ خیال کرتے ہیں جس سے ہمارا سادہ و عامل جوہر کا تصور عموماً بنتا ہے۔

۲ روح کی سادگی اور جوہریت کے نتائج یہ ہیں کہ یہ خراب اور فنا نہیں ہوسکتی (یعنی خدائے تعالیٰ کے براہ راست حکم کے سوا اس کو کوئی شے فنا نہیں کرسکتی اور یہ ہمیشہ اپنے عمل کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

روح کے متعلق جوہری نظریہ درحقیقت فلاطون و ارسطو کا نظریہ تھا مگر اوج کمال تک قرون وسطیٰ میں پہونچا ہے۔ ہابس ڈیکارٹ لاک لائبنز ولف برکلے اس کو مانتے تھے۔ اور اب ثنویتی روحانی یا عقل عام کے کل مذاہب اس کے مؤید ہیں۔ کانٹ بھی اس کا قائل تھا مگر ان نتائج کے استنباط کرنے میں اس کے ایک مفید مقدمہ ہونے سے انکار کرتا ہے، جن کو ذیل میں قابل تصدیق سمجھا گیا ہے۔ متاخرین کانٹ یعنی تصوریہ اس کے ترک کردینے کے مدعی ہیں۔ وہ اس کو کیونکر ترک کرتے ہیں، اس کی ہم ابھی تحقیق کریں گے۔ پہلے ہم یہ تصفیہ کرلیں کہ خود ہم کو اس کی بابت کیا خیال کرنا چاہئے۔

ذہنی مظاہر شعور جس طرح سے رونما ہوتے ہیں ان کی توجیہ کے لئے یہ بہرحال غیر ضروری ہے۔ ان سب کو ہم نے اس کی مدد کے بغیر بیان کیا ہے (یعنی افکار کے چشمہ سے جن میں سے ہر ایک فکر جوہری طور پر باقی سے مختلف ہوتا ہے لیکن اس کو باقی کا وقوف ہوتا ہے اور ان کے مافیہ پر یہ قابض و متصرف ہوتا ہے) کم از کم اگر میں اب تک متعلم کے لئے یہ بات قابل قبول بنانے میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اب اور کچھ بیان کرکے اس کو قابل قبول بنانے سے قاصر ہوں۔ ذہنی زندگی میں جو وحدت عینیت انفرادیت وغیر مادیت نظر آتی ہے ان کی توجیہ قطعاً مظہری و زمانی واقعات سے ہوتی ہے اور موجودہ فکر یا چشمہ فکر کے حصے کے علاوہ کسی سادہ اور جوہری عامل کا حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہم کو یہ معلوم ہوچکا ہے کہ یہ اس اعتبار سے منفرد اور عدیم المثال ہے کہ اس کے اندر ایسے حصے نہیں ہوتے جو علیحدہ علیحدہ ہوسکیں (دیکھو ص ۲۳۹)، شاید روح کے متعلق صرف اسی قسم کی سادگی بیان کرنی مقصود ہے۔ موجودہ فکر کا بھی وجود ہوتا ہے (کم از کم جو لوگ روح کے وجود کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں) اور اگر کوئی ایسی ذات نہ ہو جس کے اندر یہ موجود ہو تو خود اس کو جوہر ہونا چاہئے۔ اگر روح کے متعلق صرف اس قسم کی سادگی اور جوہریت بیان کیجاتی ہو، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اب تک روح کے متعلق گفتگو کرتے رہے ہیں اور ہم کو یہ خبر نہیں ہوئی کہ ہم نے موجودہ

خیال کوکب عامل و مالک وغیرہ خیال کیا تھا لیکن فکر غیر فانی اور ناقابل خرابی شے نہیں ہے ۔ اس کے متاخر ممکن ہے اس کے بعد مسلسل ہوتے رہیں اس کے مشابہ ہوں اور اس پر قابض و متصرف ہوں مگر وہ بعینہ یہ نہیں ہوتے ۔ برخلاف اس کے روحی جوہر کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ایک مقررہ و غیر متغیر شے ہے ۔ روح سے ہمیشہ وہ شے مراد ہوتی ہے جو موجودہ فکر کے پس پردہ ہوتی ہے یہ ایک قسم کا جوہر ہوتا ہے جو غیر مظہری سطح پر موجود ہوتا ہے ۔

جب ہم نے باب ۶ کے ختم پر روح کو ایسے وجود کی حیثیت سے داخل کیا تھا، جس کو مختلف دماغی عمل ملکر پیدا کرتے ہیں، اور جو ان کے مجموعی اثر کا اپنے فکر کی منفرد نبضات سے جواب دیتی ہے، تو ایک طرف تو مربوط ذہنی مادے سے بچنا مقصود تھا اور دوسری طرف مشکوک دماغی کلیہ سے مگر جب (اس وقت کی طرح سے اس ابتدائی گفتگو کے بعد جو کچھ بیان ہو چکا ہے) دونوں نظریوں کو لیتے ہیں یعنی اول دماغ کے نظریے کو جس کے اعمال کے ایسے فکر کی نبضات مطابق ہوتی دوسرے ایسی شے کے نظریہ کو جس کے اعمال کے روح کی نبضات فکر مطابق ہوتی ہیں اور دونوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت دوسرا بیان ایک ہی حقیقت کے بیان کرنے کا کچھ ذرا زیادہ پیچیدہ طریقہ ہے ۔ اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جب دماغ عمل کرتا ہے تو فکر واقع ہوتا ہے ۔ روحانی بیان یہ کہتا ہے کہ دماغی اعمال فکر سے ٹکرا کر اس کو روح سے باہر نکالتے ہیں جو ان کا اثر قبول کرنے کے لئے موجود ہوتی ہے ۔ سادہ بیان یہ کہتا ہے کہ فکر محض آتا ہے ۔ لیکن جب روح کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو اس کی فکر کی بنیاد کے امکان کے علاوہ اور کیا معنی ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ ٹکرانا اس کے سوا کیا ہے کہ امکان حقیقت میں منتقل ہو جاتا ہے اور یہ سب کچھ اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کے اس عقیدے کو کہ جب دماغی اعمال ہوتے ہیں فکر واقع ہوتا ہے، ایک ایسی معروضی شکل دیجاتی ہے جس کی عالم اشیا میں بھی کچھ نہ کچھ بنیاد ہو ۔ اگر روح عالم سے محض اس دعوے کا سمجھنا مقصود ہو، تو استعمال کیلیئے یہ ایک اچھا لفظ ہوگا ۔ لیکن اگر اس کے متعلق یہ خیال کیا جائے، کہ یہ دعوے پورا کرنے کیلیے کچھ زیادہ کام انجام دیتا ہے، (مثلاً یہ کہ عقلی طور پر آنے والے فکر کو وقوع میں آنے والے اعمال کے ساتھ رابطہ دیتا ہے اور ان دونوں کی مختلف نوعیتوں میں قابل فہم طور پر ربط پیدا کرتا ہے) تو یہ محض

دھوکہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر جو حال لفظ روح کا ہے، وہی لفظ جوہر کا ہے۔ یہ کہنا کہ مظاہر جوہر کے اندر موجود ہوتے ہیں، اس امر کی تردید کرنے کے مساوی ہے، کہ مظاہر کا وجود محض ایک مکمل حقیقت ہے۔ ہم کو اس امر پر اصرار ہے کہ ایک مظہر بجائے خود اس وقت تک موجود نہ ہوگا، جب تک کہ کوئی ایسی شے موجود نہ ہو، جو مظہر سے کچھ زیادہ نہو۔ اس زیادہ کو ہم عارضی طور پر جوہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اسیطرح موجودہ مثال میں ہم کو یہ تسلیم کرلینا چاہئے کہ لمحی وگریزاں خیال اور لمحی وگریزاں دماغی حالت کے مابین محض ہموجودیت سے کچھ زیادہ ہے۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغی حالت روح کو متاثر کرتی ہے تو ہم اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ وہ کچھ زیادہ کیا ہے؟ اس قسم کے کچھ زیادہ سے تو کسی شے کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ اور جب ہم مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے کام لینا چاہتے ہیں تو ہم سے غلطی یہ ہوتی ہے کہ اس جہت میں زیادہ دور تک نہیں جاتے۔ اپنی جانب سے تو مجھے اس امر کا اقرار ہے کہ جب میں مابعد الطبیعیاتی بنجاتا ہوں اور زیادہ کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو مجھے ایک روح عالم کا تصور جو ہم سب میں فکر کرتی ہو، باوجود اپنی تمام مشکلات کے زیادہ امید افزا مفروضہ معلوم ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ بہت سی مطلق انفرادی روحیں فرض کرلی جائیں مگر بہ حیثیت نفسیاتی کے ہمیں مابعد الطبیعیات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ مظاہر ہی کافی ہیں۔ لمحی خیال ہی حقیقی متفکر ہے۔ اور اس کا دماغی اعمال کے ساتھ تجربی تعلق ہی دراصل اس کا قانون ہے۔

روح کے ثابت کرنے کے لئے اور دلائل جو پیش کیجاتی ہیں ان سے بھی ہم بے توجہ ہوئے جاتے ہیں۔ اختیار کی جو دلیل پیش کی جاتی سو اس کو تو وہی مانتے ہیں جو اختیار کے قائل ہوں۔ اور ان کو بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ از خود ہی ہمارے خیال یا فکر جیسے عارضی روحی عامل میں بھی ممکن ہے جسطرح کہ روح جیسے مستقل روحی عامل کی صورت میں ہوسکتا ہے۔ جن چیزوں کا وقوف ہوتا ہے، انکی جانب سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے، ان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ اگر دماغ کو کلیات غیر مادیات یا اپنی ذات کا وقوف نہ بھی ہوسکے، تو بھی فکر جس کو ہم نے اپنے بیان میں پیش کیا ہے، وہ دماغ تو نہیں ہے، اگرچہ اس کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے، اور اگر

دماغ کو وقوف ہو سکتا ہے، تو اس کی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس سے جس طرح ایک شے کا وقوف ہو سکتا ہے اسی طرح دوسری شے کا وقوف نہ ہو سکے۔ سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک شے دوسری شے کا وقوف کیونکر کر سکتی ہے۔ یہ دشواری ان تدبیر سے کسی طرح کم نہیں ہو جاتی کہ اس شے کو جو وقوف کرتی ہے، روح کے نام سے موسوم کر دو۔ روحانیہ ذہنی زندگی کے خواص روح کے معلومہ خواص سے مستنبط نہیں کرتے۔ ان کو ذہنی زندگی میں چند خصوصیتیں پہلے سے نظر آتی ہیں ان کو وہ روح کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ اس منبع کو دیکھو جس سے یہ نکلی ہیں۔ اس توجیہ کی لفظی نوعیت ظاہر ہے۔ روح جس کے ذریعے سے اس دشواری کے رفع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے بجائے اس کے مظاہر کو زیادہ قابل فہم بنائے خود اس کے قابل فہم بننے کی صورت یہ ہے کہ ان کی صورت کو مستعار لے۔ اس کو اگر کسی طرح ظاہر کر سکتے ہیں تو شعور کے ماورائی چشمہ کی حیثیت سے ظاہر کر سکتے ہیں جو اس کا شے ہوگا جس کو ہم جانتے ہیں۔

روح اس قسم کے فلسفہ کا نتیجہ ہے، جس کا سب سے بڑا اصول بقول ڈاکٹر ہاگسن یہ ہے کہ جس شے سے تم کلیتہً ناواقف ہو اس کو ہر شے کی توجیہ قرار دو۔

لاک اور کانٹ روح کا اعتقاد تو رکھتے تھے مگر اسکے ساتھ ہی انھوں نے اس تصور کے دبانے کا کام شروع کیا کہ ہم اس کے متعلق کچھ جانتے ہیں۔ روحی یا ثنویتی فلسفہ کے اکثر جدید مصنف (جس کو ہمارے یہاں اکثر اسکاٹی مذہب کہا جاتا ہے) اس لاعلمی کا اعلان کرنے میں پیش پیش ہیں اور شعور ذات کے محض اس جنبے کیطرف متوجہ ہوتے ہیں، جسکی تصدیق ہو سکتی ہے، جس طرح سے کہ ہم نے ان کو بیان کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر وے لینڈ اپنے عقلی فلسفہ کے عناصر کو اس طرح سے شروع کرتے ہیں ذہن کی اصل سے ہم مطلقاً ناواقف ہیں اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ کچھ ایسی شے ہے، جو ادراک و تدبر کرتی ہے، یاد رکھتی ہے، تعقل و ارادہ کرتی ہے۔ مگر وہ کیا شے ہے، جو یہ قوتیں صرف کرتی ہے، اس سے ہم واقف نہیں ہیں۔ جب ہم کو ان قوتوں کے عمل کا شعور ہوتا ہے، اسی وقت ہم کو ذہن کے وجود کا شعور ہوتا ہے۔ اس کی قوتوں کے وقوف سے ہم کو اس کی اصل کا کچھ علم نہیں ہوتا ہے، جس سے کہ یہ منسوب کیجاتی ہیں۔

ان امور میں ذہن کے متعلق ہمارا علم بالکل مادے کے علم کے مماثل ہے۔ ہماری دو لاعلمیوں کی یہ تمثیل اسکاٹی مذہب کا محبوب طریقہ ہے۔ ان کو ایک منفرد لاعلمی یعنی ناقابل علم میں گڈمڈ کر دینا صرف ایک قدم آگے ہے، جس کے متعلق ایسا شخص جو فلسفہ میں حشو و زوائد کو دوست رکھتا ہو، اگر چاہے تو یقین رکھ سکتا ہے، مگر جس سے کوئی اور شخص اگر چاہے تو اسی قدر آزادی کے ساتھ انکار کر سکتا ہے۔

پس نظریہ روح جہاں تک کہ شعوری تجربہ کے واقعی مصدقہ واقعات کی توجیہ کا دخل ہے محض حشو ہے۔ اس حد تک حکمی اسباب کی بنا پر کوئی شخص اسکی تائید کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اس معاملہ کو یہیں پر رہنے دیا جائے اور پڑھنے والے کو آزادی دیدی جائے کہ وہ جونسا نظریہ چاہے اختیار کر لے مگر عملی مطالبات ابھی کچھ اور لکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا تو عدم فنا ہے جس کے لئے روح کی سادگی اور جوہریت ضمانت معلوم ہوتی ہے۔ چشمۂ فکر کی اصل کے اندر جو بھی کچھ ہو مگر یہ کسی وقت بالکل ٹھہر سکتا ہے۔ مگر سادہ جوہر کے اندر یہ خرابی واقع نہیں ہو سکتی اور یہ خود اپنے استمرار کی بنا پر اس وقت تک باقی رہے گا جب تک خالق اپنے براہ راست امر سے اس کو فنا نہ کر دے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اسی طرح روحی اعتقاد کا سب سے مستحکم قلعہ ہے جس طرح یہ سوال عام فلسفوں کی کسوٹی ہے کہ ان کا آخرت سے کیا تعلق ہے؟

تاہم جب روح پر بنظر تعمق غور کرتے ہیں تو یہ کسی ایسی ابدیت کی ذمہ دار نظر نہیں آتی، جس کا ہم کو خیال ہوتا ہے۔ اپنے جوہر میں ذرے جیسی سادگی یقیناً ایسی شئے ہے جو اکثر لوگوں کو معراج کمال نظر نہ آئے گی۔ جوہر کو ایک چشمۂ شعور کا باعث ہونا چاہئے جو موجودہ چشمہ سے مسلسل ہو تاکہ اس سے امید پیدا ہو لیکن اس کے متعلق جوہر کی محض بقا کوئی ضمانت نہیں ہے۔ علاوہ بریں ہمارے اخلاقی تصورات کی عام ترقی میں ہمارے آبا و اجداد کا یہ فعل کہ وہ اپنی عدم فنا کی امیدوں کو جوہر کی سادگی پر مبنی قرار دیں مضحکہ خیز ہو گیا ہے۔ اس زمانے میں عدم فنا کا جو مطالبہ ہوتا ہے وہ در اصل عملی ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو غیر حادث اس لئے سمجھتے ہیں کہ ہم اپنے

کو عدم حدوث کے لئے موزوں خیال کرتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک جوہر اگر باقی رہنے کے لائق نہیں ہے تو یقیناً اس کو فنا ہو جانا چاہیئے اور ایک غیر جوہری چشمہ کو اپنی زندگی کو باقی رکھنا چاہیئے، بشرطیکہ یہ اس قابل ہو اگر اشیا کی نوعیت عقلی طریق پر منتظم ہے جیسا کہ اس کے متعلق ہم کو یقین ہے تو ایسا ہونا چاہیئے۔ جوہر ہو یا غیر جوہر، روح ہو یا چشمہ، جو کچھ کہ لوٹزے نے عدم فنا کے متعلق کہا ہے، وہ ہر شے کے متعلق صادق آتا ہے۔

اس کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس اس عام تصوریتی اعتقاد کے علاوہ کوئی اور اصول نہیں ہے۔ کہ ایسی مخلوق شے کی بقا کا دنیا کے معنی سے تعلق ہے، اور جب تک ہے، باقی رہے گی، اور ہر ایسی شے فنا ہو جائے گی، جس کی حقیقت دنیا کے دور کے صرف ایک عارضی پہلو میں موزوں معلوم ہوتی ہو۔ اس کے کہنے کی مشکل ہی سے ضرورت ہے، کہ انسانی ہاتھوں میں اس کے کسی مزید استعمال کی گنجائش نہیں۔ ہم کو یقیناً وہ خواص تو معلوم نہیں ہیں جس سے ایک کو ابدیت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ وہ نقائص معلوم ہیں جو دوسرے کو اس سے محروم کر دیتے ہیں"۔

روحی جوہر کی دوسری ضرورت خدا کے سامنے عدالتی ذمہ داری ہے۔ لاک نے جب یہ کہا ہے کہ وحدت شعور انسان کو وہی شخص بنا دیتی ہے، خواہ وہی جوہر اس کا حامی ہو یا نہ ہو اور یہ کہ خدا قیامت کے دن کسی شخص کو ایسی شے کا ذمہ دار نہ بنائے گا جس کے متعلق اسے کچھ بھی یاد نہ ہو۔ اس بات کو نہایت ہی دشوار فرض کیا گیا کہ ہماری فراموشی خدائے تعالیٰ کو بعض انتقامات کے موقعے سے محروم کر دے جن سے بصورت دیگر اس کی جبروت و جلال میں اضافہ ہوتا ہے۔ بیشک کہ روح کے باقی رکھنے کے لئے یہ ایک عمدہ بنیاد ہے (کم از کم ان لوگوں کے لئے جو عذاب کی کثرت کے خواہشمند ہوں) محض چشمہ شعور جس کی یادداشتیں اکثر یکقلم محو ہو جاتی ہیں، اس طرح سے ذمہ دار نہیں ہو سکتا۔ موجودہ زمانہ کے لوگوں کو جو اپنے اجداد کی نسبت عذاب کے کم بھوکے ہوتے ہیں، یہ دلیل مشکل سے اسقدر مستحکم معلوم ہوتی ہے جیسی کہ یہ کبھی معلوم ہوتی تھی۔

روح کا ایک بہت بڑا فریضہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے، کہ ہر شخصی شعور کی علیحدہ انفرادیت

کی توجیہ کرے اور اس کی ضامن ہو۔ یہ فرض کیا گیا تھا کہ ایک روح کے افکار کو ایک ذات میں متحد ہونا چاہئے اور ابداً ان کو دوسری روح سے علیحدہ ہونا چاہئے۔ مگر ہم پر یہ بات ابھی سے واضح ہونے لگی ہے کہ اگرچہ وحدت ہر شخصی شعور کا اصول ہے، تاہم افکار کم از کم بعض سے علیحدہ ہو کر ذوات قائم کر سکتے ہیں۔ ایک شعور کے دوسرے سے بالکل علیحدہ اور بے تعلق ہونے کے متعلق یہ ہے کہ فکر کے منتقل ہونے کے مظاہر مسمریزی اثر اور روح کا قابو میں کرنا، جن کو پہلے کی نسبت اب بہتر اشخاص کی سند پر بیان کیا جاتا ہے، ان سے یہ بات بھی کچھ بہت زیادہ یقینی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارے شعور شخصی کی قطعی بے تعلق نوعیت غالباً بہت سے اسباب کا بالاوسط نتیجہ ہے۔ مگر یہ کوئی اساسی قوت یا واقعہ نہیں ہے۔ یعنی کہ اگر کوئی شخص روح کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے استدلال میں اس جہت سے جتنا بھی کم کام لے اتنا ہی بہتر ہے جب تک ہماری ذات بہ حیثیت مجموعی خود کو اچھا بناتی ہے اور خود کو عملی طور پر ایک علیحدہ فرد کی حیثیت سے باقی رکھتی ہے تو بقول لوٹزے یہ کیوں کافی نہیں؟ اور کسی ناقابل فہم مابعد الطبیعیاتی طریقے پر فرد ہونا اسقدر قابل فخر کارنامہ کیوں ہے؟

پس جوہری روح کے متعلق میرا آخری نتیجہ یہ ہے کہ یہ نہ کسی بات ضامن ہے اور نہ اس سے کسی قسم کی توجیہ ہوتی ہے اس سے تدریجی افکار اس کے متعلق قابل فہم اور مصدق چیزیں ہیں اور دماغی اعمال کے ساتھ ان تلازمات کا پتہ لگانا ہی وہ کام ہے جس کو نفسیات تجربی طور پر کر سکتی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہ تلازمات عقلی بنیادیں رکھتے ہیں اور اگر لفظ روح کے معنی کسی ایسی مبہم و مشکوک بنیاد کے لئے جا سکتے ہیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مگر دشواری یہ ہے کہ یہ ایک نہایت ہی مشکوک بنیاد کو قطعی الفاظ میں بیان کرنے کی مدعی ہے۔

اس لئے میں خود کو ‘کتاب کے باقی حصے میں’ لفظ روح کا استعمال ترک کر دینے پر آزاد پاتا ہوں۔ اگر میں اس کو کبھی استعمال کرونگا تو مبہم ترین اور بہت عامیانہ طرز پر استعمال کرونگا۔ متعلم کو اگر تصور روح سے کسی قسم کی تسکین ہوتی ہے، تو اس کو اختیار ہے کہ اس پر یقین رکھے۔ کیونکہ ہمارے استدلالات نے روح کا عدم ثابت نہیں کیا ہے۔ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے، کہ حکمی اغراض کیلئے یہ ایک زائد از ضرورت شئے ہے۔

اس کے بعد خالص ذات کے جس نظریئے سے ہمیں بحث کرنی ہے وہ ائتلافیہ کا نظریہ ہے۔

نظریہ ائتلافیہ

لاک نے اس مفروضے کی طرف توجہ دلاکر کہ ایک ہی جوہر کے دو تدریجی شعور ہو سکتے ہیں، ایک ہی شعور کے ایک سے زائد جوہر ممد ہو سکتے ہیں، اس کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا۔ اس نے اپنے فلسفہ کے پڑھنے والوں کو یہ محسوس کرا دیا تھا کہ ذات کی اہم وحدت اسکی محسوس و مصدق وحدت ہے جو اس وقت تک بے معنی ہوگی جبتک شعور کثرت موجود ہے۔

ہیوم نے یہ ثابت کیا کہ شعور کثرت واقعاً بہت بڑا ہوتا ہے، اور اپنی کتاب ٹریٹائز ان ہیومن نیچر کے مشہور باب عینیت شخصی میں لکھتا ہے۔

"بعض فلاسفہ ایسے بھی ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ ہم کو ہر لمحہ میں اپنی ذات کا نہایت بیّن طور پر وقوف ہوتا رہتا ہے۔ یہ کہ ہم اس دنیا میں اسی زندگی اور اسکی زندگی کے تسلسل محسوس کرتے ہیں۔ اور ہم کو اسکی کامل عینیت اور سادگی کا اس قدر یقین ہوتا ہے کہ اسکے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی . . . . .

بدقسمتی سے یہ تمام قطعی دعوے اس تجربے کے خلاف ہیں، جو ان کی حمایت میں پیش کیا جاتا ہے، اور نہ ہم کو اس طرح سے ذات کا کوئی تصور ہوتا ہے، جس طرح سے یہاں بیان کیا گیا ہے . . . . ہر حقیقی تصور کا باعث کوئی واقعی ارتسام ہوا کرتا ہے . . . اگر کوئی ارتسام تصور ذات کا باعث ہوتا ہے، تو اس کو ہماری تمام زندگیوں میں جاری رہنا چاہیئے، کیونکہ ذات کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے، کہ اس کا وجود اس طریق پر معلوم ہوتا ہے لیکن مستقل اور غیر متغیر کوئی ارتسام نہیں ہوتا لذت و الم شادمانی و غم جذبات اور حسیں ایک دوسرے کے بعد پیہم ہوئے چلے جاتے ہیں اور سب ایک ہی وقت میں کبھی نہیں ہوتے . . . اپنی طرف سے تو میں کہہ سکتا ہوں کہ جب میں وضاحت کے ساتھ اپنی ذات کا تصور کرتا ہوں تو بھی ہمیشہ کسی خاص ادراک یا کسی حرارت یا برودت روشنی یا سائے محبت نفرت لذت و الم کے احساس سے ٹھوکر کھاتا ہوں میں کبھی اپنی ذات کو کسی ادراک کے بغیر نہیں پا سکتا۔

اور ادراک کے علاوہ اور کسی شے کا مشاہدہ نہیں کر سکتا۔ جب میرے ادراکات کسی مدت کے لئے مجھ سے دور ہوتے ہیں، جیسے گہری نیند میں تو اس وقت تک مجھے اپنی ذات کا احساس نہیں ہوتا، اور اس وقت تک میرے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں واقعاً موجود نہیں ہوں۔ اور اگر موت کی بنا پر میرے تمام ادراکات مجھ سے علیحدہ کر لئے جائیں اور میں اپنے جسم سے فنا ہونے کے بعد نہ خیال کر سکوں نہ محسوس کر سکوں نہ دیکھ سکوں نہ محبت کر سکوں اور نہ نفرت کر سکوں تو میں بالکل معدوم ہو جاؤنگا اور میرے خیال میں کوئی ایسی شے نظر نہیں آتی جس کی میرے قطعاً معدوم ہونے کیلئے ضرورت ہوگی۔ اگر کوئی شخص سنجیدہ اور غیر متعصبانہ فکر کے بعد یہ خیال کرے کہ وہ اپنی ذات کا اس سے مختلف تصور رکھتا ہے، تو مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ میں اس سے گفتگو کرنے سے قاصر ہوں۔ زیادہ سے زیادہ بس اس سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ممکن ہے اس کا خیال بھی صحیح ہو اور میرا بھی، اور ہم میں اس باب میں باہم اختلاف ہے۔ ممکن ہے وہ کوئی ایسی سادہ و مسلسل شے محسوس کر سکتا ہو جس کو وہ اپنی ذات کہتا ہو۔ اگرچہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میرے اندر کوئی ایسا اصول نہیں ہے۔

لیکن اس قسم کے بعض مابعد الطبیعیاتیوں کو نظر انداز کرنیکے بعد میں باقی نوع انسان کے متعلق یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ وہ مختلف ادراکات کے پلندوں یا مجموعوں کے علاوہ کچھ نہیں ہیں جو ناقابل تصور سُرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں۔ اور ہمیشہ تحول و حرکت میں رہتے ہیں۔ ہماری آنکھیں اپنے حلقوں میں ہمارے ادراکات کو متغیر کئے بغیر حرکت نہیں کر سکتیں۔ ہمارا خیال ہماری نظر سے بھی زیادہ تغیر پذیر اور ہمارے تمام حواس اور قویٰ اس تغیر میں شریک ہوتے ہیں۔ اور نہ روح کی کوئی ایسی قوت ہے جو یکساں رہتی ہو، اور جس میں ایک لمحہ کے لئے بھی کسی قسم کا تغیر نہ ہوتا ذہن ایک قسم کا تماشہ گاہ ہے جہاں مختلف ادراکات یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں اور مختلف انداز اور مختلف صورتوں میں آتے جاتے ہیں۔ اس کے اندر کسی وقت سادگی نہیں ہوتی، اور نہ مختلف اوقات میں عینیت ہوتی ہے، اب اس کے تخیل کے لئے ہمارے اندر کتنے ہی فطری رجحان کیوں نہ ہوں۔ تماشہ گاہ کی تمثیل سے ہم کو گمراہ نہ ہونا چاہئے۔ ذہن محض تدریجی ادراکات ہی سے بنتا ہے۔ ہم کو اس مقام کا

جہاں یہ تماشے ہوتے ہیں بعید ترین تصور بھی نہیں ہے اور نہ اُس مادے کا ہم تصور کر سکتے ہیں جس کے یہ بنے ہوئے ہیں ۔

لیکن ہیوم یہ عمدہ تاملی کام کر کے غسل کے ساتھ بچے کو بھی پھینک دیتا ہے، اور دوسری طرف اتنا ہی غلو کرتا ہے جتنا کہ جوہری فلاسفہ کرتے ہیں۔ جس طرح وہ یہ کہتے ہیں ذات محض وحدت ہی ہے، وحدت مطلق و مجرد، اسی طرح ہیوم یہ کہتا ہے کہ یہ محض کثرت ہے، اور مطلق کثرت ۔ حالانکہ یہ وحدت و کثرت کا مجموعہ ہے، جو ہم کو اس قدر آسانی کے ساتھ دریافت ہو گیا تھا۔ چشمہ کے معروضات میں سے ہم کو بعض احساسات ایسے بھی ملے ہیں جو مشکل ہی سے متغیر ہوتے ہیں، جو ماضی میں اسی قدر ذی حرارت اور واضح معلوم ہوتے ہیں جس طرح کہ موجودہ احساسات اس وقت معلوم ہوتے ہیں ۔ اور ہم نے موجودہ احساس کو مرکز اجتماع پایا تھا جس سے بتدریج دوسرے احساسات کو حکم لگانے والا فکر وابستہ محسوس کرتا ہے۔ ہیوم حکم لگانے والے خیال کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ وہ مشابہت کے اس تار یکسانی کے اس مغز سے، انکار کرتا ہے، جو ذات کے تمام مجموعوں کے اندر موجود ہوتا ہے، اور ان کو مظہری شے کے طور پر بھی تسلیم نہیں کرتا۔ تصورات کا ایک تسلسل جو اس قریبی تعلق سے مربوط ہیں ایک ضخیم النظر شخص کیلئے اختلاف کا ایسا تصور پیدا کرتا ہے گویا کہ کسی طرح ان میں کسی قسم کا تعلق ہو ہی نہیں ۔

ہمارے تمام واضح و جلی ادراکات بیّن موجودات ہوتے ہیں، اور ذہن بیّن موجودات میں کبھی کسی حقیقی ربط کا ادراک نہیں کرتا۔ اگر ہمارے ادراک کسی سادہ یا منفرد شے کے اندر موجود ہوتے یا ذہن ان کے مابین کسی قسم کا حقیقی ربط محسوس کرتا، تو کوئی دشواری نہوتی۔ میں اپنی جانب سے تو ایک ارتیابی کے حق کو استعمال کرتا ہوں اور اس امر کا اعتراف کرتا ہوں کہ میرے فہم کے لئے تو یہ دشواری بہت بڑی ہے۔ مگر میں اس کو ایسی دشواری نہیں کہتا، جو ناقابل ارتفاع ہو۔ اور محقق . . . شاید کوئی مفروضہ ایسا دریافت کر سکیں جو ان نقیضوں کو رفع کر سکے ۔

ہیوم بھی دراصل ایسا ہی مابعد الطبیعیاتی ہے جیسا کہ تھامس ایکوئنس ہے۔ یہ دیکھ کر کہ وہ ایسا کوئی مفروضہ دریافت نہیں کر سکتا، ہم کو حیرت ہونی چاہئے۔ چشمہ کے

اجزا کی وحدت ایسا ہی حقیقی ربط ہے جیسے کہ ان کا اختلاف حقیقی علیحدگی ہے۔ ربط اور علیحدگی دونوں ایسی صورتیں ہیں جن میں گذشتہ افکار موجودہ فکر کو معلوم ہوتے ہیں یعنی یہ وقت اور بعض اوصاف میں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتے ہیں یہ تو علیحدگی اور فرق ہوا، اور بعض اوصاف میں مشابہ اور زمانہ میں مسلسل ہوتے ہیں یہ ربط ہوا۔ اس صریح اور مصدقہ مشابہت اور تسلسل سے کسی زیادہ حقیقی ربط کا مطالبہ کرنا ہیوم دنیا کو آئینے کے پیچھے تلاش کرتا ہے، اور اس مطلقیت کی ایک عجیب وغریب مثال دیتا ہے، جو فلسفی فکر کی ایک عظیم الشان بیماری ہوتی ہے۔

بیّن موجودگیوں کا سلسلہ جس کے اندر ہیوم نے ہمارے چشمے کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے تھے اس کو اس کے متاخرین نے واقعات کی کامل فہرست سمجھ کر اختیار کیا۔ ائتلافی فلسفے کا آغاز ہو گیا کسی نہ کسی طرح سے ایسے تصورات سے جن میں سے ہر ایک علیحدہ ہے ایک اپنے ہمسائے سے ناواقف ہے لیکن جو باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے کو مقررہ قوانین کے مطابق یاد دلاتے ہیں شعور کی تمام اعلیٰ اقسام کی توجیہ ہوتی تھی اور انھیں میں ہماری شخصی عینیت کا شعور ہے۔ کام دشوار تھا جس میں اس شے نے جس کو ہم نے نفسیاتی کا مغالطہ (دیکھو ص ۱۹۶) کہا تھا کام کا بوجھ برداشت کیا۔ دو تصور ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں ان میں ایک تو ا کا اور دوسرا ب کا۔ اور دونوں ایک تیسرے تصور ا کے بعد ب میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ گزشتہ سال کے لوٹ آنے کا تصور گزشتہ سال کا تصور سمجھا جاتا ہے۔ وہ مشابہ تصور تصور مشابہت کے مساوی سمجھے جاتے ہیں وغیرہ۔ یہ بیّن خلط ہیں جن میں بعض اوقات تصورات کے متعلق ہوتے ہیں جو ایک خارجی واقف ہی کے لئے ممکن سمجھے جاتے ہیں، جو تصورات کے محدود وصحیح مافیہ مطابق قرار دیا گیا۔ غیر مسلسل تصورات و احساسات کے اعادوں اور مشابہتوں سے یہ فرض کیا گیا کہ کسی نہ کسی طرح سے یہ علم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ دوبارہ ہو رہا ہے یا مشابہ ہے اور اس سے ایسے سلسلے کے بننے میں مدد ملی جس کی وحدت کے ساتھ لفظ میں مل گیا۔ اسی طرح سے جرمنی میں ہربارٹ میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تصورات کے تصادم کی بنا پر ان میں امتزاج ہو گا، اور وہ خود کو ظاہر کریں گے جس کے لئے آنا ایک مقدس نام ہے۔

ان تمام کوششوں میں نقص یہ ہے کہ بعض مقدمات سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، وہ کسی طرح عقلی طور پر ان کے اندر دریافت نہیں ہوتا۔ کسی قسم کا احساس اگر محض دوبارہ ہو جاتا ہو، تو اس کو اس کے علاوہ نہ ہونا چاہئیے جو یہ ابتداءً تھا۔ اگر ویسی پر اس کے ساتھ سابقہ وجود کی یاد اور دوسری اقسام کے وقوفی اعمال منسوب کئے جائیں تو یہ پھر وہی نہیں ہوگا بلکہ بہت ہی مختلف احساس ہوگا اور اس کو ایسا کہنا چاہئیے ہم نے اس کو نہایت وضاحت کیساتھ ایسا کہا ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ احساسات کا کبھی اعادہ نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی توجیہ کی کوشش نہیں کی۔ ہم نے اس کو ایسے قانون کی طرح سے بیان کیا ہے، جو تجربتہً متیقن ہے اور جو دماغی عضویات کے بعض قوانین کے مماثل ہے اور جس طرح سے نئے احساسات پرانے احساسات سے مختلف ہوتے ہیں ہم نے ان کو پرانے احساسات سے واقف اور ان کا مالک پایا ہے، حالانکہ پرانے احساسات کسی اور شے سے واقف اور کسی شے کے مالک تھے۔ نیز یہ کہ مذکورہ بیان واقعات کا ایک کامل بیان ہونے کا مدعی تھا۔ یہ اتلافیہ کے بیان سے زیادہ واقعات کی توجیہ نہیں کرتا لیکن اتلافیہ کا بیان ان کی توجیہ بھی کرتا ہے اور ان کی تغلیط بھی اور ہر اعتبار سے نامعقول ٹھہرتا ہے۔

یہ کہنا بے انصافی نہ ہوگی، کہ اتلافی مصنفین اصولاً ذات سے بدظنی رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ اس کے متعلق ان کا بیان کافی واضح ہے، یعنی وہ اس کو افکار و محسوسات کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں مگر اسکو اپنا وقوف کیونکر ہوتا ہے؟ اس مسئلہ کے کھلم کھلا حل کرنیکی کوشش کرنے سے وہ بہت بھاگتے ہیں۔ اس مسئلے پر براہ راست نہ تو بین گفتگو کرتا ہے اور نہ اسپنسر اصولاً اتلافی مصنفین ذہن اور جو کچھ کہ ہم کرتے ہیں اس کے متعلق بحث کئے جاتے ہیں اور اس طرح اس شے کو چوری چوری داخل کرتے ہیں جس کا انھیں موجودہ حکم لگانے والے فکر کی حیثیت سے کھلم کھلا مدعی ہونا چاہئیے تھا۔ اور یہ حضرات یا تو اپنے پڑھنے والوں کی کمی عقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں یا خود ہی اس سے کام نہیں لیتے۔

صرف مسٹر ڈی جی تھامسن ایسے اتلافی مصنف ہیں جو اس غلطی سے بالکل بچ جاتے ہیں جو کچھ ان کو ضرورت ہوتی ہے اس کو کھلم کھلا بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی تمام حالتوں سے ایک موضوع یا ایغو مترشح ہوتا ہے، جسکی ماہیت نہ تو معلوم ہے اور نہ معلوم ہو سکتی ہے جس سے رکیوں بلکہ

جس کے ذریعے سے کبھو اشعوری حالتوں کا حوالہ بطور اوصاف کے دیا جاتا ہے، لیکن یہ حوالہ کے عمل میں معروض ہو کر موضوع ایغو کا جو اور بھی پرے ہوتا ہے، ایک وصف بنجاتا ہے، جو ہمیشہ وقوف سے بچ جاتا ہے اگرچہ ہمیشہ وقوف کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کو اگر سادہ الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ ہمارا حکم لگانے اور یاد رکھنے والا موجودہ خیال ہوتا ہے۔

مسٹر تھامسن کے بعد موسیو ٹین اور دونوں مل اس تعریف کے مستحق ہیں انھوں نے اس بارے میں ممکنہ صفائی سے کام لیا ہے۔ ٹین اپنی کتاب انٹیلیجنس کی پہلی جلد میں بتاتا ہے کہ ایغو کیا ہے۔ شعوری واقعات کا ایک مسلسل جال جن میں ایک اور دل کے مقابلہ میں واضح نہیں ہوتا، اور انکی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی ان مثلثوں مربعوں اور مستطیلوں کی ہوتی ہے، جو چاک سے ایک تختہ پر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ مگر وہ بھی کچھ واضح ہوتے ہونگے، کیونکہ تختہ بہر حال ایک ہوتا ہے۔ دوسری جلد میں وہ کہتا ہے کہ ان تمام حصول میں ایک عام خصوصیت ہوتی ہے، اور یہ خصوصیت ان کے داخلی ہونے کی ہوتی ہے۔ (یہ وہی خصوصیت ہے جس کو ہم نے حرارت کے نام سے موسوم کیا ہے) یہ خصوصیت ایک ذہنی افسانے کے ذریعہ سے منتزع و محدود ہو جاتی ہے، اور یہی وہ ہوتی ہے جس کا ہم کو اپنی ذات کے طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اس غیر متغیر داخل کو ہم میں سے ہر ایک انا یا من کہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایم ٹین یہ کہنا بھول جاتے ہیں کہ یہ ہم میں سے ہر ایک کیا ہے، جو اچانک اٹھتا ہے اور انتزاع کی خدمت انجام دیتا ہے، اور اپنی محنت کے نتیجہ کو انا یا من کہتا ہے خصوصیت خود اپنی تجرید نہیں کرتی۔ ٹین کی مراد "ہم میں سے ہر ایک" سے موجودہ حکم لگانے والا خیال ہے، جس کے اندر یاد رکھنے اور اپنے بنانے کا رجحان ہوتا ہے۔ مگر وہ اس کا واضح طور پر نام نہیں لیتا، اور اس افسانے میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خیالات کا کل سلسلہ کل تختہ ذہنی کا عکس نفسیاتی ہے۔

جیمس مل حافظہ کی مربوط تصورات کے سلسلے کے طور پر تعریف کرنے کے بعد جس کا آغاز میری گذشتہ ذات سے ہوتا ہے، اور انجام موجودہ ذات پر، میری ذات کی اس طرح سے تعریف کرتا ہے، کہ یہ تصورات کا سلسلہ ہے، جس کے متعلق حافظہ یہ کہتا ہے،

اس کا اول آخر سے مربوط ہے۔ تدریجی ائتلافی تصورات ایک نقطہ پر جمع ہو جاتے ہیں جو شعور رہتا ہے۔ جان مل اس بیان پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے کہتا ہے۔

"مظہر ذات اور حافظہ ایک ہی واقعہ کے دو پہلو ہیں، یا ایک ہی واقعہ پر نظر ڈالنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ ہم نفسیاتی کی حیثیت سے ان میں سے کسی ایک سے آغاز کر سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو اس سے منسوب کر سکتے ہیں۔ مگر دونوں سے آغاز نہیں کر سکتے۔ کم از کم یہ تو ضرور ہے دونوں سے آغاز کرنے سے ہم ایک کی توجیہ بھی نہ کر سکیں گے ہم صرف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ دونوں چیزیں دراصل ایک ہی ہیں لیکن میرا حافظہ ایک خاص اسکڈا پر چڑھنے کا اور میرا شعور کہ میں وہی شخص ہوں، جو اس روز اسکڈا پر چڑھا تھا، ایک ہی واقعہ کے بیان کرنے کی دو شکلیں ہیں۔ ایسا واقعہ جس کو نفسیات تا حال کسی زیادہ واضح شئے تحویل کرنے سے قاصر رہی ہے۔ شعور کے پیچیدہ مظاہر کی تحلیل کرتے وقت، ہمیں کسی آخری نتیجہ تک پہونچنا چاہئیے۔ اور ہم نے دو ایسے عنصر دریافت کئے ہیں، جن کا بظاہر اس نام کے لئے خاص طور پر قوی دعویٰ ہے۔ اول تو ایک واقعہ اور اس واقعہ کے فکر میں جو فرق ہے ایسا فرق جس کا ہم زمانہ ماضی میں وقوف کر سکتے ہیں اور جو اسوقت یاد ہوتی ہے اور مستقبل میں بھی جب یہ توقع ہوتی ہے، مگر کسی حالت میں بھی ہم اس کے متعلق سوا اس کے کوئی بیان نہیں پیش کر سکتے کہ یہ موجود ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے علاوہ اور اس اعتقاد سے آغاز کر کے کہ جو تصور مجھے اب ہے وہ سابقہ حس سے ماخوذ تھا۔ . . . اور پھر یہ یقین ہوتا ہے کہ یہ حس خود میری تھی۔ اور یہ میری ذات پر واقع ہوئی تھی۔ یہ الفاظ دیگر مجھے گذشتہ احساسات کے ایک طویل اور غیر منقطع سلسلے کا وقوف ہوتا ہے، جس کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں تک کی مجھے یاد ہوتی ہے، اور جس کا انجام ان حسوں پر ہوتا ہے، جو اسوقت ہو رہی ہیں۔ جن میں سے سب کے سب ناقابل بیان کڑیوں سے مربوط ہوتے ہیں جو انکو صرف یہی نہیں کہ ہر قسم کے محض فکری تسلسل یا مجموعہ سے ممتاز کرتی ہے، بلکہ احساسات کے ان مماثل سلسلوں سے بھی ممتاز کرتی ہے، جن کے متعلق میں اطمینان بخش شہادت کی بنا پر یہ یقین رکھتا ہوں کہ اور ذاتوں کو ہوتے ہیں جو میری ہی جیسی شکل و صورت رکھتی ہیں جن کو میں اپنے گرد و پیش دیکھتا ہوں۔ احساسات کا یہ سلسلہ جس کو میں

اپنی یاد ماضی، کہتا ہوں وہ شے ہوتا ہے، جس کے ذریعہ سے میں اپنی ذات کو ممتاز کرتا ہوں۔ میں وہ ذات ہوں جس کو احساسات کا یہ سلسلہ ہوا تھا، اور میں اپنے متعلق براہ راست علم سے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں جانتا کہ مجھے یہ احساس ہوئے تھے۔ مگر اس سلسلے کے اجزا میں ایک رشتۂ ارتباط ہے، جس کی بنا پر میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایسے شخص کے احساسات تھے، جو ان تمام کے دوران میں ایک ہی تھا [ہمارے نزدیک یہ ان کی حرارت ہے، اور مرکزی روحانی ذات سے مشابہت ہے، جو اس وقت واقعتاً محسوس ہوتی ہے] اور ان اشخاص سے مختلف تھا جن کو اسی قسم کے احساسات ہوئے تھے۔ میرے لئے یہ رشتہ میرا ایغو ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہاں اس سوال کو ختم ہو جانا چاہئے یہاں تک کہ کوئی نفسیاتی اس امر کے ظاہر کرنے میں زیادہ کامیابی حاصل کر سکے کہ اس کے بعد تحلیل کیونکر ہو سکتی ہے۔"

اب اس امر کا اندازہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو کرنا چاہئے کہ ہمیں تحلیل سے آگے بڑھانے میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے۔ مختلف امتیازات جو ہم نے کئے ہیں وہ سب کے سب اس کوشش کے اجزا ہیں۔ خود جان مل ایک بعد کی تحریر میں بجائے اس کے کہ تحلیل کی جانب ترقی کرتا کسی ایسی شے کے خطرناک طور پہ قریب آجاتا ہے، جو روح کے قریب قریب ہے۔

"جس کے پہچاننے کا واقعہ یعنی اس امر کے یاد کرنے کا کہ یہ پہلے ہو چکی ہے، حافظہ کا سب سے سادہ اور ابتدائی واقعہ ہے۔ اور یہ ایک ناقابل بیان کڑی ہے، جو موجودہ شعور کو گذشتہ شعور کے ساتھ وابستہ کرتی ہے اور یہ مجھے یاد دلاتی ہے، ذات کے ایجابی تعقل سے اس قدر قریب ہے جس قدر کہ ہم ہو سکتے ہیں۔ یہ بات کہ اس رشتہ میں کوئی حقیقی شے ہوتی ہے، ایسی حقیقی جیسی کہ خود حسیں ہوتی ہیں، اور یہ محض قوانین فکر کا نتیجہ نہیں ہے، جس کے مطابق کوئی شے نہیں ہوتی میں یقینی سمجھتا ہوں . . . . یہ ابتدائی عنصر . . . . جس کو ہم اس کے خاص نام کے علاوہ اور کسی نام سے موسوم نہیں کر سکتے بغیر کسی غلط یا بے بنیاد نظریے کے ظاہر کئے ہوئے ایغو یا ذات ہے۔ اس حیثیت سے میں ایغو (اپنے ذہن) سے ایک حقیقت منسوب کرتا ہوں جو ایک مستقل امکان کے اس حقیقی وجود سے مختلف ہے، جو اپنی

قسم کی واحد حقیقت ہے جس کو میں مادے سے منسوب کرتا ہوں۔ ۔ ۔ ۔ ہم سلسلے کے ہر جزو کو کسی جزو مشترک کے ساتھ مربوط دیکھتے ہیں۔ یہ جزو بخود احساسات نہیں ہوتے۔ یہ جزو سلسلے کے پہلے احساس میں ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے، اور دوسرے میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ تیسرے اور تیسرے میں بھی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ چوتھے میں لہذا پہلے میں بھی ویسا ہی ہونا چاہیئے جیسا کہ پچاسویں میں، یہ عنصر مشترک ایک مستقل عنصر ہوتا ہے، مگر اس سے زیادہ ہم اسکی نسبت کسی قسم کا دعوی نہیں کر سکتے سوائے اسکے کہ خود شعوری حالتوں کا تذکرہ کیا جائے۔ وہ احساسات اور شعور جو اس کے متعلق ہیں یا متعلق رہے ہیں، مزید احساسات ہو سکنے امکانات ہی صرف ایسے واقعات ہیں جو ذات سے منسوب کئے جا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ سوائے پائیداری کے ذات سے اور ہم کوئی ایجابی وصف منسوب نہیں کر سکتے۔"

مسٹر مل کے تفلسف کا معمولاً یہ طریقہ تھا، کہ وہ جرأت کے ساتھ کسی عام نظریہ کا دعوی کرتے تھے، جو ان کے والد جیمس مل کی تعلیم سے ماخوذ ہوتا تھا اور اس کے مخالفین کے ساتھ جزئیات میں اس قدر رعایت ملحوظ رکھتے تھے، کہ گویا اس کو بالکل چھوڑ دیتے تھے۔ اس مقام پر انھوں نے جو رعایتیں رکھی ہیں جس حد تک ان کا مفہوم سمجھ میں آسکتا ہے، وہ کسی ایسی شے کے تسلیم کر لینے کے مساوی ہیں جو روح کے بالکل قریب قریب ہے۔ یہ ناقابل بیان رشتہ ارتباط جو احساسات کو مربوط کرتا ہے، یہ کوئی جزو مشترک جس سے کہ وہ مربوط ہوتے ہیں اور جو خود آنی و لمحی احساسات نہیں ہیں، بلکہ کوئی ایسی مستقل شے ہے، جس کے متعلق ہم اسکے اوصاف اور اسکی پائیداری کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے، یہ مابعد الطبیعیاتی جوہر کے علاوہ اور کیا ہے جس کو از سر نو زندہ کر لیا گیا ہے۔ مل کی غیر جانبداری اور صاف گوئی کا جس قدر احترام کیا جائے بجا ہے، مگر یہاں اسکی ذہانت کی ناکامی کو دیکھ کر بھی اسی قدر افسوس ہوتا ہے۔ دراصل وہ بھی اسی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے جو ہیوم نے کی تھی۔ وہ یہ خیال کرتا ہے کہ بظاہر حسوں میں کوئی رشتہ ارتباط نہیں ہوتا ہے۔ یاد رکھنے والا فکر ان کے اندر مشابہت و تسلسل کا رشتہ پاتا ہے، وہ حقیقی رشتہ و ارتباط نہیں، بلکہ محض قوانین فکر کا نتیجہ ہے، اور یہ واقعہ کہ موجودہ فکر اس کو اپنا لیتا ہے، یہ بھی کوئی حقیقی رشتۂ و ارتباط نہیں ہے لیکن ہیوم کو تو یہ کہہ کر اطمینان ہوا تھا کہ ممکن ہے،

کوئی حقیقی رشتہ ارتباط ہو ہی نہیں۔ گر مل اس امکان کے تو تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہے۔ مگر ایک مدرسی کی طرح سے اس کو غیر مظہری عالم میں ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے ۔

جان مل کی رعایتوں کو شعور ذات کے متعلق ایتلافی بیان کا قطعی دیوالہ خیال کر سکتے ہیں۔ آغاز تو اس نے بہترین نیت سے کیا تھا، اور راد کا اس کو مبہم طور پر احساس تھا، لیکن آخر میں ان سادہ غیر وتوفی اپنے سے متجاوز نہ ہونے والے احساسات کے ناکافی ہونے سے جن کو یہ زاد راہ بنانا چاہتا تھا، غایت درجہ پریشان ہو جاتا ہے۔ انسان کو اپنے سے خارج احساسات کے لئے یادداشت اور علم مانگنا چاہئے یہ اگر مہیا ہو جائیں تو جو شے واقعتاً صحیح ہوگی وہ خود بخود مستنبط ہو جائیگی اور گمراہ ہونا مشکل ہوگا۔ موجودہ احساس کو گذشتہ احساسات کا جو علم ہوتا ہے، وہ ان کے مابین ایک حقیقی رشتہ دار ارتباط ہے۔ یہی حال انکی مشابہت ان کے تسلسل ان کے دوسروں کے اپنا بنانے کا ہے۔ یہ سب حقیقی رشتے ہیں جن کا ہر لمحہ کے حکم لگانے والے فکر میں تحقق ہوتا ہے یہی وہ جگہ ہے جس مقام پر افتراقات ہوتے تو ہو سکتے تھے۔ ہیوم اور مل دونوں کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس مقام پر افتراق ہو سکتا تھا، اور ارتباط نہیں ہو سکتا۔ مگر شعور ذات کے معاملے میں روابط اور فروق دونوں مساوی ہیں جس طرح موجودہ خیال گذشتہ خیال کو اپناتا ہے، وہ ایک حقیقی طریقہ ہے، اور یہ اس وقت تک اس کا مالک رہتا ہے جب تک کہ کوئی اور مالک اس کو زیادہ حقیقی طور پر اپنا نہیں لیتا یا جبتک موجودہ خیال کو اس کے ترک کرنے کے لئے اس کے اپنا بنانے کی بہ نسبت زیادہ قوی اسباب نہیں ملتے۔ مگر حقیقتاً کوئی اور مالک کبھی اس کو میری ماضی کے لئے پیش نہیں کرتا اور جو اسباب مجھے اس کے اپنانے کے لئے ملتے ہیں یعنی حال کے ساتھ تسلسل اور مشابہت وہ ان سے بڑھ جاتے ہیں جو مجھے اس سے انکار کرنے کے لئے ملتے ہیں یعنی فاصلہ زمانی۔ اس طرح میرا موجودہ خیال میری تمام وکمال گذشتہ ذوات کا مالک ہوتا ہے، اور حقیقی ہی نہیں، بلکہ جائز مالک بھی ہوتا ہے، اور ایسا مالک ہوتا ہے جیسا کہ زیادہ سے زیادہ حقیقی مالک ہو سکتا ہے، اور یہ سب کسی ناقابل بیان ربط کے بغیر ہے اور اسی کے ساتھ کامل طور پر قابل تصدیق اور

مظہری بھی ہے۔

اب ہم اس نظریے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کو ماورائی نظریہ کہہ سکتے ہیں

ماورائی نظریہ

ماورائی نظریہ کانٹ کی بدولت عالم وجود میں آیا ہے۔ خود کانٹ کے بیانات تو اسقدر طویل اور مبہم ہیں کہ انکو لفظ بلفظ یہاں نقل نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لئے میں صرف ان کا خلاصہ بیان کروں گا۔ کانٹ کا جو کچھ میں مفہوم سمجھا ہوں وہ ابتدا معروض سے کرتا ہے اور اس کے وہی معنی لیتا ہے جو ہم نے اپنے بیان میں صفحہ ۲۷۵ میں لیے تھے یعنی یہ مربوط اشیا اوصاف یا واقعات کا باقاعدہ نظام ہوتا ہے۔ غرضکہ وہ ہوتا ہے جس کے علم سے کسی خاص ادراک کی کثرت کو تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے تو اس مربوط علم کے حامل کو موجودہ خیال یا چشمۂ شعور کے کسی حصہ کی صورت سے استعارے لیا ہے (جس کو ہم نے نفسیات کیلئے اساسی واقعہ قرار دیا تھا) کانٹ اس کے اساسی واقعہ ہونے سے انکار کرتا ہے اور اس کو متعدد بہتیر اگر مساوی طور پر اہم عناصر میں تحلیل کرنے کے لئے اصرار کرتا ہے۔ معروض کی کثرت حسیت کی وجہ سے ہوتی ہے جو بظاہر ایک بے نظام شے ہے۔ اس کی وحدت ترتیبی عمل پر مبنی ہے جو کثیر کو وجدان فہم تمثل اور ادراک کی اعلیٰ قوتوں سے ملتا ہے یہ فہم کی ایک اہم ازخودی ہے جو مختلف ناموں کے ماتحت حاسہ کی کثرت میں وحدت پیدا کرتی ہے۔

”حقیقت یہ ہے کہ فہم اوّلی کے مربوط کرنے اور ذہنی تصورات کی کثرت کو ادراک کی وحدت میں لانے کی قوت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے یہی انسانی علم کا سب سے اعلیٰ اصول ہے۔“

وہ مواد جو مربوط ہوتا ہے فہم کو ادنیٰ قوتوں سے ملنا چاہئے کیونکہ آخر الذکر وجدانی قوت نہیں بلکہ فطرتہً خالی ہوتا ہے اور اس مواد کو ادراک کی وحدت میں لانے سے کانٹ یہ مراد لیتا ہے کہ عمل فکر ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے اور جو تعینات بھی ہوں مگر اس کو اس طرح پہچانا جائے کہ یہ میں نے کیا تھا۔ اگرچہ یہ شعور کہ میں اسکو خیال کرتا ہوں اس کا تحقق ہر لمحہ میں صراحتہً ہونا ضروری نہیں ہے مگر اس میں ہمیشہ تحقق ہونیکی

قابلیت ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا معروض ہو جو مفکر کے تصور کے ساتھ ترکیب نہ پا سکتا ہو تو یہ معلوم کیسے ہو سکتا ہے، اس میں اور دوسرے معروضات میں تعلق کیونکر ہو سکتا ہے اور تجربہ کا یہ جزو ہی کیونکر بن سکتا ہے؟

لہٰذا اس امر کا وقوف کہ میں خیال کرتا ہوں ہر قسم کے تجربے میں مضمر ہوتا ہے۔ ذات کے شعور کے بغیر کسی شے کا مربوط شعور (جو اس کے لئے مسلم ظن اور ماورائی شرط ہے) نہیں ہو سکتا پس تمام اشیا جس حد تک قابل فہم ہوتی ہیں ذات کے خالص شعور کی ترکیب کی بنا پر ہوتی ہیں۔ اس ترکیب سے علیحدہ کم از کم بالقوہ تو ہم کو کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔

مگر یہ ذات جس کے شعور کو کانٹ اس طرح سے استخراجاً تجربے کی شرط ثابت کرتا ہے اسکے متعلق ساتھ ہی وہ یہ بھی دعوے کرتا ہے کہ اسکے اندر کوئی ایجابی صفت نہیں ہے۔ اگرچہ کانٹ نے اس کا نام بہت طویل رکھا ہے یعنی اصلی اور ماورائی ادراک کی ترکیبی وحدت، مگر اس کے نزدیک اس کے متعلق ہمارا شعور بہت مختصر ہوتا ہے۔ اس قسم کا ماورائی شعور ہم کو یہ نہیں بتاتا ہے کہ ہم کیسے نظر آتے ہیں، نہ یہ کہ ہم داخلی طور پر کیسے ہوتے ہیں، بلکہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ہم کیسے ہوتے ہیں (ف ۲۵) ہماری ذوات کے علم کی بنیاد میں سادہ اور محض خالی تصور انا ہوتا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو کوئی تصور ہوتا ہے بلکہ یہ صرف ایسا شعور ہوتا ہے جو ہر قسم کے تصورات کے ہمراہ ہوتا ہے، اس "میں" "وہ یا یہ" (شے) میں جو شے خیال کرتی ہے، اسمیں محض ماورائی موضوع علم جو لا کے مساوی ہوتا ہے، کے علاوہ اور کسی شے کا استحضار نہیں ہوتا، جس کو صرف وہ خیالات پہچانتے ہیں جو اسکے محمولات ہوتے ہیں، اور جس کا بطور خود ہم کوئی تعقل قائم نہیں کر سکتے۔ اس طرح سے ہر قسم کے ادراک کا خالص ایغو کانٹ کے نزدیک روح نہیں ہے بلکہ وہ موضوع ہے جو ہر قسم کے علم میں معروض ہوتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک روح کا بھی وجود ہے مگر ہمارے شعور کی یہ خالص ایغوئی شکل اس کے متعلق کچھ نہیں بتاتی۔ اس سے نہ تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جوہری ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر مادی ہے، نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سادہ ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستقل و پائیدار ہے۔ کانٹ کے خالص ذات کے شعور کے بےخبر ہونے کے متعلق یہ دعاوی اور اس بنا پر کسی قیاسی یا عقلی نفسیات کے عالم وجود میں آنے کا ناممکن ہونا ایسی باتیں ہیں جنھوں نے اس کو مخرب کل کا لقب

دلوایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جس ذات کے متعلق ہم قطعی طور پر کچھ جانتے ہیں وہ تجربی انا ہے نہ کہ خالص انا یعنی وہ ذات جو دوسرے معروضوں کی طرح سے ایک معروض ہے اور جس کے اجزائے متقومہ کو ہم نے دیکھا ہے اور ان کو مظہری اشیا تسلیم کیا ہے جو زمان اور مکان دونوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ یہ ہماری اغراض کے لئے ماورائی ایغو کا یہ کافی بیان ہے۔

یہ اغراض اس سے متجاوز نہیں ہوتیں کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ آیا کانٹ کے تعقل میں کوئی ایسی شے ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے ایسے یاد رکھنے یا اپنا بنا لینے والے فکر کے تعقل سے دست کش ہو جائیں جس کی مسلسل تجدید ہوتی رہتی ہے۔ بہت سے اعتبارات سے کانٹ کے معنی مبہم ہیں مگر ہمارے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسکی عبارتوں کی چھان بین کر کے معلوم کریں کہ تاریخی طور پر ان کے کیا معنی ہیں اگر ہم دو یا تین چیزوں کو واضح طور پر متعین کر سکیں جو ممکن ہے ہمارے تصورات کو واضح کرنے میں مفید ہوں تو کافی ہے۔

بحیثیت مجموعی کانٹ کے نظریے کی ایسی تفسیر جسکی حمایت کی جا سکے مندرجہ ذیل شکل اختیار کرے گی۔ ہماری طرح سے وہ ذہن کے خارج ایک حقیقت میں اعتقاد رکھتا ہے جس کے متعلق وہ لکھتا ہے لیکن نقاد جو اس حقیقت کی حمایت کرتا ہے وہ عقیدے کی بنا پر کرتا ہے کیونکہ یہ ایسی مظہری شے نہیں جسکی تصدیق کی جا سکے۔ نہ یہ کثرت ہے وہ کثرت جو عقلی افعال میں پائی جاتی ہے، وہ قطعاً ذہنی کثرت ہوتی ہے اور ادراک کے ایغو اور خارجی حقیقت کے مابین ہے مگر اس کے باوجود ذہن کے اندر ہے۔ جاننے کے فعل میں ایک کثرت ہوتی ہے جس کو وہ موجود کرتا ہے اور کانٹ اس کثرت کو ذہن کے اندر داخل کر دیتا ہے۔ حقیقت محض ایک مطلق یا نامعلوم نہاد میں پائی جاتی ہے۔ متعدد یا کثیر مظہر ذہن کے اندر ہے۔ ہم اس کے برعکس کثرت کو حقیقت کے ساتھ خارج میں رکھتے ہیں۔ اور ذہن کو سادہ چھوڑ دیتے ہیں۔ ہم دونوں ایک ہی عنصروں سے بحث کرتے ہیں یعنی فکر و معروض سے صرف یہ سوال ہے کہ کس کے اندر کثرت کو جگہ دی جائے گی۔ اس کو جہاں کہیں بھی جگہ دی جائے جب اس کا خیال ہوگا اس کے اندر ترکیب ضرور ہوگی۔

وہ خاص طریقہ اس کو جگہ دینے کا بہتر ہوگا، جو واقعات کو فطری طور پر بیان کرنے کے علاوہ ترکیب کے راز کو سمجھنے کے لئے زیادہ سے زیادہ آسان کر دے۔

مگر کانٹ نے واقعات کو ضمنیاتی طریقہ پر بیان کیا ہے یہ تصور کہ ہمارا فکر اس قسم کی پیچیدہ داخلی مشین کی دکان ہے، ان دلائل کی بنا پر جو ہم نے اس کی سادگی کی حمایت میں صفحہ ۲۷۶ پر بیان کی تھیں بالکل باطل ٹھہرتا ہے جہاں اس کی سادگی کی دلائل ذکر کی گئی ہیں وہاں اس کو بھی بیان کر دیا گیا ہمارا فکر اجزا سے مرکب نہیں ہوتا، اگرچہ اس کے معروضات کسی طرح سے بھی مرکب ہوں۔ اس کے اندر کسی قسم کی بے ترتیب کثرت نہیں ہوتی جس کے ترتیب دینے کی ضرورت ہو۔ اس قسم کے شریف عمل کے اندر کانٹ جس قسم کی گڑبڑ فرض کرنا چاہتا ہے وہ بہت بری معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم کو فکر کی درحقیقت ثنویت فرض کرنی ہی ہو تو کثرت کو حقیقت کے اندر فرض کرنا چاہئے نہ کہ فکر کے ساتھ۔ اجزا اور ان کے علائق یقیناً عالم سے کم اور معلوم سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن اگر تمام ضمنیات صحیح بھی ہو تو بھی عمل ترکیب داخل ذہن میں قرار دینے سے اس کی کسی طرح سے توجیہ ہو جائے گی۔ اس قسم کے ذرائع سے کوئی راز سربستہ کسی حد تک بھی عیاں نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ ایغو تخلیقی تمثل کے ذریعہ ہم کو ان معقولات کے استعمال کرنے پر کس طرح سے مجبور کر سکتا ہے، جو شناخت ائتلاف فہم کو حسی وجدان سے حاصل ہوتے ہیں اسی طرح سے ایک معمہ ہے جس طرح سے کہ یہ کہ فکر خارجی واقعات کو کس طرح سے ترتیب دے سکتا ہے مگر دشواری ہمیشہ وہی رہتی ہے کہ متعدد کو ایک جانتا ہے یا جب کوئی شخص اول الذکر کو ماورائی ایغو اور آخر الذکر کو کثرت وجدانی کہتا ہے تو گویا اس کو واقعی یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ انکو فکر و اشیاء کہنے کی نسبت اس امر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھتا ہے کہ عالم کس طرح سے اپنے معروض کو ترتیب دیتا ہے۔ جاننے کے لئے ایک ذریعہ کا ہونا لازمی ہے۔ اب اس واسطے کو فکر کہو یا نفسی حالت کہو یا روح کہو یا عقل یا شعور کہو یا ذہن کہو یا احساس جو چاہے بھی کہو اس کا جاننا ضروری ہے۔ از روئے قواعد جاننے کا بہترین فاعل وہ ہو سکتا ہے جس کے دوسرے خواص سے جاننا مستنبط ہو سکے، اور

اگر کوئی ایسا موضوع ہو تو بہترین وہ ہوگا جس میں سب سے کم ابہام ہونگے اور نام میں ادّعا سب سے کم ہوگا۔ کانٹ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ ماورائی ایغو میں کوئی خاصہ نہیں ہے، اور اس سے کچھ مستنبط نہیں ہو سکتا۔ اس کے نام میں ادّعا ہے آئندہ ہم کو معلوم ہوگا اس کے اور جوہری روح کے معنی میں ابہام ہوتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم اپنی اصطلاح آنی خیال جس سے بہت سی چیزوں کا وقت واحد میں علم ہوتا ہے، کو چھوڑ کر اس لفظ کو استعمال کریں۔

ماورائی ایغو میں اوپر جس ابہام کا ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ آیا کانٹ اس سے فاعل مراد لیتا ہے اور تجربے سے اس کو ایک عمل کے بنانے میں مدد ملتی ہے یا تجربہ ایسا واقعہ ہے جو غیر متعین طریق پر پیدا ہوتا ہے، اور ایغو اس کے اندر محض ایک داخلی عنصر ہوتا ہے۔ اگر اس سے عمل مراد ہوگی تو ایغو اور کثرت دونوں اس تصادم کے ہونے سے پہلے موجود ہونے چاہییں جس کی بدولت ایک کو دوسرے کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر محض تحلیلی امداد ہو تو اس طرح پہلے سے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور عناصر صرف اس حد تک ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ متحد ہوتے ہیں۔ اب، ہر جگہ کانٹ کا لہجہ اور الفاظ ایسے شخص کے سے ہیں جو اعمال کا ذکر کرتا ہو، اور ان عاملوں کا جن سے کہ یہ اعمال ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ یہ خیال کرنے کے بھی وجوہ ہیں کہ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں اس قسم کی کوئی بات نہ ہو۔ اس بے تشکک یقینی کی حالت میں ہمارے لیے صرف یہی ممکن ہے کہ اس کے ماورائی ایغو پر اس نظر سے غور کریں کہ یہ عامل ہے۔

اگر ایسا ہے تو ماورائیت محض جوہریت ہے جس نے تبدیل لباس کر رکھا ہے اور ایغو روح کی ایک سستی اور بدنما نقل ہے۔ جو اسباب ہم نے روح پر فکر کو ترجیح دینے کے لئے بیان کئے تھے وہ دگونہ شد و مد کے ساتھ روح کی اس سکڑی سمٹی ہوئی حالت پر منطبق ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح سے کسی شے کی توجیہ نہیں ہوتی تھی۔ وہ ترکیبات جو اس سے منسوب کیجاتی ہیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اسکے ساتھ اسکی فطرت کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے جوڑ دیجاتی ہیں۔ مگر کم از کم وہ دیکھنے میں تو بھاری بھرکم تھی۔ اس کو عامل کہا جاتا ہے۔ اس کے اندر انتخابی قابلیت فرض کیگئی تھی۔ وہ ذمہ دار تھی اور اپنی جگہ پر مستقل تھی۔ ایغو کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ بڑی سے بڑی مہمل شے ہے جو فلسفہ سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ یہ عقلی سانحات میں سے

ایک سانحہ ہوگا اگر اچھا کانٹ باوجود اپنے تدین و عرق ریزی کے اس تعقل کو اپنے فکر کا اہم نتیجہ خیال کرتا ہو۔

مگر ہم یہ دیکھ چکے کہ کانٹ اس کو اہم خیال کرتا تھا۔ یہ بات فشٹی اور ہیگلی تبعین کے حصہ میں تھی کہ اس کو فلسفہ کا اصول اول قرار دیں اس کے نام کو جلی حروف میں لکھیں، اس کو عزت و احترام کے ساتھ ادا کریں مختصر یہ کہ جب کبھی یہ تصور انکے ذہن میں آجائے تو یہ خیال کریں کہ گویا طیارے میں اڑے چلے جارہے ہیں تاہم یہ بات بھی ممکن ہے تاریخ کے متعلق میرا علم ناقص ہو اور ممکن ہے میں نے ان مصنفوں کا مطلب صحیح طور پر نہ سمجھا ہو۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ اور کانٹ کے بعد کے تمام فلسفہ کا مقصد سادگی ہے۔ کانٹ کے اندر فکر و بیان کی پیچیدگی ایک فطری کمزور تھی، جو کونسبرگ میں رہنے سے اور بھی بڑھگئی تھی ہیگل پر تو اس کا سخت بخار طاری تھا۔ فلسفے کے ان آبا نے جو ترش انگور کھائے ہیں اس سے ہمارے دانت بری طرح سے کھٹے ہوتے ہیں۔ خوش قسمتی سے انگلستان اور امریکہ میں بھی ہیگلی فلسفہ پر لوگ مصروف فکر ہیں جو واقعات کو نسبتہً سادگی کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور جب ہیگل اور روزنکرانٹز یا ایرڈمان کی تحریرات میں نفسیات کی تعلیم کو متعین طور پر نہیں پاتا اور مجھے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ ایغو کے متعلق کیا کہتے ہیں، تو کیرڈ اور گرین کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

عملی طور پر ان مصنفوں اور کانٹ میں سب سے بڑا یہ فرق ہے کہ یہ دیکھنے والے نفسیاتی اور حقیقت سے جس کی نسبت وہ یہ خیال کرتا ہے کہ میں جانتا ہوں کامل انتزاع کر لیتے ہیں، بلکہ ان دونوں اصطلاحوں کو نفسیات کے صحیح موضوع یعنی ذہنی تجربے اور مشاہدے میں ضم کر دیتے ہیں حقیقت مربوط کثرت کے اور نفسیاتی ایغو کے جانب ارتباط دینے کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اور کوئی محدود اور قابل تنقید نتیجہ پیدا نہیں ہوتا بلکہ مطلق تجربہ عالم وجود میں آتا ہے جس کے موضوع و معروض ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں۔ ہمارا محدود خیال درحقیقت اور بالقوہ یہ ابدی (بلکہ ماورائے زمان) مطلق ایغو ہے اور یہ صرف عارضی و مکانی طور پر محدود شے ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ ہمارے چشمہ کے بعد کے حصے جو آکر پہلے حصونکے مالک ہو جاتے ہیں وہ پہلے ہی ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح کہ جوہریت میں

روح ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ تجربے کی یہ خود عرفانی خصوصیت جس کا مطلق کے طور پر تعقل کیا جاتا ہے، درحقیقت نفسیات کو ایک علیحدہ علم کی حیثیت سے فنا کر دیتی ہے۔

نفسیات ایک طبیعی علم ہے یعنی فکر کے جزئی اور محدود حصوں کا بیان جو زمانہ میں ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اسمیں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے اگرچہ واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتی کہ آخری مابعد الطبیعیاتی انجام یہی ہوگا کہ فکر کے ان تمام حصوں کا ایک عام متفکر کو خیال ہونا چاہیئے۔ مگر اس مابعد الطبیعیاتی تصور سے نفسیات کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہم سب میں ایک متفکر مصروف فکر ہوتا ہے لیکن میرے اندر وہ جو کچھ خیال کرتا اور اپنے اندر جو خیال کرتا ہے وہ محض اس تصور سے تو مستنبط نہیں ہو سکتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تصور ذہن پر بھی مغلوب کن اثر رکھتا ہے محدود خیالات کا وجود قطعی طور پر محو کر دیا جاتا ہے۔ پروفیسر گرین کہتے ہیں کہ فکر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

" اس کو انفرادی زندگیوں کے واقعات میں تلاش نہ کرنا چاہیئے جو صرف ایک دن باقی رہتی ہیں۔ . . . کسی علم یا کسی ایسے ذہنی فعل کو جو علم کے اندر ہوتا ہے مظہر شعور نہیں کہہ سکتے . . . . کیونکہ ایک مظہر تو محسوس واقعہ ہوتا ہے، جو مقدمات و نتائج کی حیثیت سے دوسرے ذہنی واقعات سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن وہ شعور جس پر علم مشتمل ہوتا ہے اس طرح سے مربوط واقعہ نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے واقعات پر مشتمل ہوتا ہے۔"

نیز یہ کہ

" اگر ہم کسی معروض ادراک کے اجزائے مقومہ کا امتحان کریں تو ہم کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ صرف شعور کے لئے ہو سکتے ہیں اور یہ کہ وہ شعور جس کے لئے یہ موجود ہوتے ہیں محض مظاہر یا حالتوں کا ایک سلسلہ نہیں ہو سکتا . . . . پس یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شعور کا ایک فعل ہوتا ہے جو نہایت ہی ابتدائی تجربہ میں واقع ہوتا ہے (یعنی فعل ترکیب) جو شعور کی کسی ایسی تعریف کے منافی ہے جس میں اس کی اس طرح پر تعریف کیجاتی ہے کہ یہ کسی قسم کے مظاہر کا تسلسل ہوتا ہے،

اگر ہم ان خیالات پر عمل کرنے لگیں، تو ہم کو اپنے تصور فکر (جس کی زمانًا ہر وقت تجدید ہوتی رہتی ہے مگر جس کو ہمیشہ اس کا وقوف رہتا ہے) کو چھوڑنا پڑیگا اور اس کے بجائے ایسی شے کی حمایت کرنی ہوگی، جس کی تمام اہم امور میں نقل تو فکر سے ہوتی ہے، مگر اس سے وہ اس بارے میں مختلف ہے کہ یہ زمانے سے خارج ہے۔ نفسیات کو اس تبادے میں کیا حاصل ہوتا ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے علاوہ بریں اس بے زمان ایغو کی روح سے جو مشابہت ہے، وہ اور مشابہتوں سے مکمل ہوجاتی ہے۔ کانٹ کے بعد کے تصوریہ کی واحدیت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ قدیم وضع کی روحانی ثنویت میں گم ہوجاتی ہے۔ وہ ہمیشہ کچھ اس قسم کی گفتگو کرتے ہیں کہ گویا روح کی طرح سے ان کا متفکر کل عامل ہو، اور جو اس کے متفرق مواد پر سرگرم عمل ہو۔ ممکن ہے اس کا باعث یہ اتفاقی واقعہ ہو کہ اس گروہ کی انگریزی تصانیف میں تعمیری ترقی کے بجائے لفاظی زیادہ ہو، اور پڑھنے والا ایسے بیان کو قطعی سمجھ لے جس کی غرض تحویل مہمل ہو، یا ایک جزو علم کی تحلیل کو اس کی تخلیق کا افسانہ سمجھ لے۔ مگر میرے خیال میں اس کی بنیاد اس قدر سطحی نہیں ہے۔ پروفیسر گرین متواتر ذات کی فعلیت کو علم کے وقوع میں آنے کی شرط کہتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ترکیب دینے والے شعور ذات کا عمل معطیات حس پر ہوتا ہے، اور صرف اس عمل کے ذریعہ سے واقعات دوسرے واقعات سے مل کر ایک جسد واحد بن سکتے ہیں۔

"ہر شے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اپنے احضار کیلئے شعور کے ایک ایسے اصول کا طالب ہوتی ہے جو خود حالات زمان کے تابع نہ ہو، اور یہ عمل تدریجی مظاہر پر ہونا چاہیئے اس طرح سے کہ بلا اختلاط کے ان سے ایک واقعہ کا فہم ہو۔

اس امر کا اعادہ غیر ضروری ہے کہ ہمارے علم اشیاء کے ربط کی اس طرح سے کسی حد تک بھی توجیہ نہیں ہوتی کہ اس کو ایسے عامل کا فعل بنا دیا جائے جس کی اصل عینیت ذات ہو، اور جو زمان سے ماوراء ہو۔ مظہری فکر کا واسطہ جو زمانہ میں آتا اور جاتا ہو بالکل آسانی کے ساتھ سمجھ میں آتا ہے اور جب یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو عامل ترکیب دیتا ہے، وہ ہی خود کو ممیز کرنے والا موضوع ہوتا ہے جو اپنی فعلیت کی دوسری صورت میں معروض کثیر کا احضار کرتا ہے، تو یہ پیچیدگیاں گرداب بن جاتی ہیں۔

اور ہم اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ گو کہیں عمدہ جھلکیاں نظر پڑتی ہیں مگر پھر بھی یہ مذہب اکثر و بیشتر تن کر کے ان عادتی اور ضمیاتی مدارج میں مبتلا رہتا ہے، جہاں مظاہر کی توجیہ تماشوں کے ذریعہ سے کیجاتی ہے جن کو ایسی ذاتیں کرتی ہیں جو صرف خود مظاہر کی نوعیتوں کو دہرا دیتی ہیں۔ ذات کے لئے یہی ضروری نہیں ہے اپنے معروض کو جانے (یہ تو ایسا کمزور و مردہ رشتہ ہے جس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں) جاننے کی تصویر تو ایسی مشہور فتح کی صورت میں اتارنی چاہئے جس میں معروض کی وضاحت کسی نہ کسی طرح سے مغلوب ہو جائے۔

"ذات کا وجود ذات کی حیثیت سے صرف اسوقت ہوتا ہے جب یہ اپنا مقابلہ کرتی ہے۔ یعنی موضوع کی حیثیت سے خود کو اپنا معروض بناتی ہے۔ اور مقابلہ سے فوراً انکار کر دیتی ہے اور ماورا ہو جاتی ہے عقل کائنات عظیم کی کثرت سے صرف اسوجہ سے نبرد آزما ہو سکتی ہے کہ یہ اس قسم کی مقرون وحدت ہوگی ہے جس کے اندر ایک تضاد مضمر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو اسکے اسرار سے واقف ہونے کی توقع ہو سکتی ہے جس طرح اوس کے قطرے میں بجلی سوتی ہے اسی طرح سے شعور ذات کی سادہ اور شفاف وحدت میں ایک توازن باقی رہتا ہے یعنی اضداد کی وہ اہم رقابت جو دنیا کو پارہ پارہ کرتی معلوم ہوتی ہے۔ عقل دنیا کو سمجھنے کے قابل ہے یا بالفاظ دیگر اس رکاوٹ کو توڑنے کے قابل ہے جو یہ اپنے میں اور اشیا میں پاتی ہے کیونکہ خود اس کا وجود اشیا کے تمام تصادم و تفریق کا موجب ہے"

علم کو اس طرح حرکیاتی طور پر ظاہر کرنے میں صرف یہ وصف ہے کہ یہ مانوس نہیں ہے، اس کی طرف سے اپنے نفسیاتی بیان کی طرف متوجہ ہونا ایسا ہے جیسا آتش بازی سوانگ اور تماشوں سے تاریک رات کی بے مزگی کی طرف لوٹنا جہاں

بارش خالی سڑک پر
بیکار دن کی بوچھاڑتی ہے

باہیں ہمہ ہم کو اس اعتراف کے ساتھ یقیناً ضروری ہے کہ اگر ہمارے فکر کا وجود ہے۔ جو زمانہ کے اندر ایک وقوفی و مظہری واقعہ ہوتا ہے تو واقعات اس کے طالب ہیں کہ یہی اور یہی متفکر ہو۔ ماورائی ثنویت نے نفسیات کی جو خدمت کی ہے، وہ

اس کی وہ احتجاجات ہیں جو اس نے ہیوم کے اس نظریے کے خلاف کی ہیں جس میں اس نے ذہن ایک گٹھا قرار دیا ہے۔ مگر یہ خدمت اچھی طرح سے انجام نہیں دی گئی۔ کیونکہ خود ایغوئی گٹھے کے قائل ہیں اور اپنے فلسفے کے اندر وہ اس کو محض اپنی خاص ماورائی رسی سے جو محض اسی لئے ایجاد کی گئی ہے باندھ دیتے ہیں۔ علاوہ بر ایں وہ کچھ اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا اس معجزنما بندش سے باندھنے یا مربوط کرنے کا کام ختم ہو گیا ہو۔ اس سے کہیں زیادہ اہم فریضہ کے متعلق یعنی کسی ایسی شے کے پسند کرنے کے متعلق جس کو یہ باندھتی ہے اور اپناتی ہے وہ ہم کو ایک نقطہ بھی نہیں بتاتے۔ پس ماورائی گروہ کے متعلق میری جو رائے ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایسا گروہ ہے جس سے کم از کم نفسیات کو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور جس کے بیانات کم از کم ایغو کے متعلق ایسے ہیں جن کی وجہ سے ہم کو کسی طرح سے اپنے چشمہ فکر کے بیان کی نظر ثانی کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں مخالف بیانات کی بحث تقریباً کر چکا ہوں۔ ذات کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر جن مصنفین نے اس پر طبع آزمائی کی ہے ان کو یا تو انتہا پسند کہہ سکتے ہیں یا ان تین مذاہب میں سے کسی ایک کا نمائندہ کہہ سکتے ہیں جن کے متعلق ہم نے جوہریت، ائتلافیت یا ماورائیت کے سلسلے میں بحث کی ہے۔ خود ہماری رائے علیحدہ ہے، اگرچہ اسکے اندر تینوں مذہبوں کے اہم عناصر موجود ہیں۔ ائتلافیت اور اسکے حریفوں میں کبھی جھگڑا نہ ہوتا اگر یہ ہر نبض فکر کی منتشر ہونے والی وحدت کو تسلیم کر لیتی۔ اور آخرالذکر یہ تسلیم کرنے پر تیار ہوتے کہ فنا ہونے والی نبضات شعور یاد رکھ سکتی اور جان سکتی ہیں۔

اس کا خلاصہ ہم اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ شخصیت دو عنصروں کے باہم وجود کو ظاہر کرتی ہے، ایک معروضی شخص جس کو ایک آنی موضوعی خیال جانتا ہے۔ اور اس کو زمانہ کے اندر مسلسل جاری رہنے والا تسلیم کرتا ہے۔ آئندہ ہم فقط لنا اور انا تجربی شخصیت اور حکم لگانے والی فکر کے بجائے استعمال کریں گے۔

لنا کے اندر بعض تغیرات ہوتے ہیں جو ہماری توجہ کے محتاج ہیں۔

اول تو اگرچہ اس کے تمام تغیرات تدریجی ہوتے ہیں مگر رفتہ رفتہ یہ بہت

ہو جاتے ہیں۔ لنا کا مرکزی حصہ محسوس کرنیوالا جسم اور سر کے تطابقات ہوتے ہیں جسم کے احساس میں عام جذبی نوا اور رجحانات بھی داخل ہیں کیونکہ در اصل یہ محض ایسی عادات ہیں جن کے مطابق عضوی افعال اور حسیات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدائی عمر سے لے کر بڑھاپے تک احساسات کا یہ مجموعہ جو نہایت ہی غیر متغیر ہوتا ہے نہایت ہی سست قسم کے تغیرات کا شکار رہتا ہے۔ ہماری جسمانی و ذہنی قوتیں کم از کم سرعت کے ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ ہمارے مقبوضات کا عارضی ہونا ایک مشہور واقعہ ہے۔

اس طویل جلوس کا مشاہدہ کر کے، انا جس قسم کی عینیت دریافت کرتا ہے وہ صرف اضافی ہو سکتی ہے۔ ایک نہایت ہی سست تبدل کی جس میں کوئی مشترک جزو باقی رہ جاتا ہے۔ یعنی ایسے سست تغیر کی جس میں ہمیشہ کوئی مشترک جزو باقی رہ جاتا ہے۔ ان سب میں سب سے عام اور سب سے غیر متغیر عنصر یہ ہوتا ہے، کہ انکی یادداشتیں ایک ہی ہوتی ہیں۔ ایک شخص کی موجودہ حالت اور اس کی جوانی میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، لیکن جوانی اور موجودہ حالت دونوں ایک ہی بچپن کی طرف لوٹتے اور اس کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔

پس انا کو اپنے لنا کے اندر جو عینیت ملتی ہے وہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے کہ اس کے اندر کوئی خاص استواری نہیں ہوتی۔ یہ ایسی عینیت ہوتی ہے جیسی کہ ایک خارجی شاہد واقعات کے ایک ہی مجموعے کے اندر محسوس کر سکتا ہے۔ ہم اکثر ایک شخص کی نسبت کہتے ہیں کہ اس میں تو اس قدر تغیر واقع ہو گیا ہے کہ اس کا پہچاننا مشکل ہے۔ لنا کے یہ تغیرات جن کو انا پہچانتا اور تسلیم کرتا ہے اور خارجی طور پر جسے مشاہدہ کرنیوالے بھی تسلیم کرتے ہیں شدید و خفیف دونوں ہو سکتے ہیں۔ ان کی طرف یہاں کسی قدر توجہ کی ضرورت ہے۔

ذات کے تغیرات

ذوات کے تغیرات کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) حافظہ کے تغیرات

(۲) موجودہ جسمی و روحی ذوات کے تغیرات۔

(۱) حافظہ کے تغیرات یا تو یادداشتوں کے محو ہو جانے پر مشتمل ہوتے ہیں، یا غلط یادداشتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بہر حال انا میں تغیر واقع ہو جاتا ہے، کیا کسی

شخص کو ایسی خطا کی یاداش میں سزا دیجا سکتی ہے، جو اس نے بچپن میں کی ہو، اور اس کو اب یاد نہو۔ کیا اس کو ایسے جرایم کی سزا دی جا سکتی ہے، جو اس سے کی مدہوشی خواب خرامی یا کسی ایسی حالت میں سرزد ہوئے ہوں، جو اس نے خود ارادۃً پیدا نہیں کی، اور جس کے متعلق کوئی یادداشت باقی نہیں ہے۔ عقل سلیم کے مطابق قانون کہتا ہے در اصل اس کی اب وہ شخصیت ہی نہیں رہی ہے، جو پہلے تھی۔ حافظہ کے اندر نقائص انتہائی پیری کی حالت میں معمولاً پیدا ہو جاتے ہیں اور اس کا لن ان واقعات کے تناسب سے سکڑ جاتا ہے، جو حافظہ سے محو ہو جاتے ہیں۔

خواب میں ہم اپنے بیداری کے تجربات بھولجاتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے تجربات ایسے معلوم ہوتے ہیں، کہ گویا نہوں۔ اور اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ عموماً مسمریزم کی حالت میں جو کچھ ہوتا وہ بیداری کی حالت میں بالکل یاد نہیں رہتا۔ اگرچہ جب اسی شخص کو پھر مسمریزم سے متاثر کیا جاتا ہے تو ممکن ہے اس کو گذشتہ بیخودی کے واقعات واضح طور پر یاد آجائیں، اور اس حالت میں ممکن ہے کہ بیداری کیحالت کے واقعات کو وہ بالکل بھول جائے۔ اس طرح پر تندرست ذہنی حالت لنا کے مبادلہ کے قریب ہوتی ہے۔

ہم میں سے اکثر کے لئے غلط اور جھوٹی یادداشتیں بھی اکثر وقوع میں آتی رہتی ہیں۔ جب کبھی یہ واقع ہوتی ہیں تو یہ لنا کے شعور کو مسخ کر دیتی ہیں۔ اکثر اشخاص ایسے امور کے متعلق جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں شک میں ہوتے ہیں ممکن ہے انکو دیکھا ہو، ممکن ہے کیا ہو یا ممکن ہے انکو خواب میں نظر آیا ہو۔ یا محض تشکل ہو گیا ہو کہ انھوں نے ایسا کیا ہے۔ اکثر خواب کے واقعات نہایت پریشان کن طریق پر حقیقی زندگی کے واقعات میں بھی ملجاتے ہیں۔ اکثر غلط یادداشت کا باعث ہمارے وہ بیانات ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق اوروں سے کرتے ہیں اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ آسان اور دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم وہ بیان کرتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو کہنا یا کرنا چاہئے تھا اور انکو چھوڑ جاتے ہیں جو کچھ کہ ہم نے واقعاً کہا یا کیا تھا۔ اور ممکن ہے پہلی بار بیان کرتے وقت ہمیں اس فرق کا احساس بھی ہو۔ مگر بہت جلد افسانہ حقیقت کو انکی جگہ سے

نکال کر باہر کر دیتا ہے اور اس کی جگہ تنہا حکمراں ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں شہادت کے غلط ہونے کا یہ بہت بڑا سبب ہوتا ہے جہاں خفیف میں اور کسی طرح سے خلل نہیں ہوتا خصوصاً جہاں کہیں کوئی حیرت انگیز واقعہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو کہانی اس جانب خود بخود مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ افسانہ کا ساتھ دیتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنٹر اس کتاب سے مندرجہ ذیل مثال کا اقتباس کرتے ہیں۔

"مصنفہ کو ایک نہایت راستباز دوست سے میز کے اٹھنے کا واقعہ سننے کا موقع ملا ہے۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے انھوں نے نہایت وثوق کے ساتھ مجھے اس امر کا یقین دلایا کہ میز جب اس کے آس پاس ایک گز تک کوئی آدمی نہ تھا۔ خود بخود الٹ گئی۔ مصنفہ کے یہ آخری واقعہ سمجھ میں نہ آیا اس پر ان خاتون نے اگرچہ انھیں اپنے بیان کی صحت پر کامل وثوق تھا اپنی اس یادداشت پر نظر ڈالنے کا وعدہ کیا جو انھوں نے اس واقعہ کے متعلق دس سال پہلے تیار کی تھی۔ اس یادداشت کے اندر یہ الفاظ واضح طور پر موجود تھے کہ میز الٹ گئی اور چھ آدمیوں کے ہاتھ اس پر رکھے ہوئے تھے۔ ان کی یادداشت اور تمام امور کے متعلق بالکل صحیح تھی۔ صرف اس باب میں ان سے کامل غلطی ہوئی تھی۔

اس قسم کی کہانی کو مع کل تفصیلات کے کامل صحت کیساتھ سننا تقریباً ناممکن ہے۔ اگرچہ اسمیں شک نہیں کہ غیر ضروری تفصیلات ہی میں سب سے کم تغیر واقع ہوتا ہے۔ ڈکنس اور بلیزاک کے متعلق یہ مشہور ہے کہ وہ اکثر اپنے افسانوں میں اپنے تجربات خلط ملط کر دیا کرتے تھے۔ ہر شخص کو ہماری اس فانی خاک کا کوئی نہ کوئی ایسا نمونہ معلوم ہوگا جو اپنی شخصیت کے اور اپنی آواز کے خیال میں اسقدر مست ہوگا کہ جب اسکی سوانح عمری کا سوال ہوگا تو صداقت کا خیال بھی نہ کرسکتا ہوگا۔ پسندیدہ بے ضرر جگدار جے دی کیا تجھے اس فرق کا کبھی احساس نہ ہوگا جو تیری حقیقی اور خیالی ذات کے اندر ہے۔

جب ہم تغیرات حافظہ سے آگے بڑھتے ہیں اور موجودہ ذات کے غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اور زیادہ اہم اختلالات سے سابقہ پڑتا ہے یہ تغیرات بیانی نقطہ سے تین اہم اقسام میں منقسم ہوتے ہیں۔ لیکن بعض

واقعات ایسے ہیں جنہیں دو یا زائد اقسام کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں۔ شخصیت کے ان تغیرات و اسباب کے متعلق ہمارا علم اسقدر محدود ہے کہ اس تقسیم کو بہت زیادہ اہم خیال نہ کرنا چاہئیے۔ یہ اقسام حسب ذیل ہیں۔

(۱) مجنونانہ اوہام
(۲) ذوات تبادلہ یا انقلاب شخصیت
(۳) آسیب یا سائے۔

(۱) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے وقوعے ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز و مسرت خیز ہو سکتے ہیں لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حسیت کی خرابی کی بنا پر ایسی تسویق کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی ہے کہ اسکی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اسوقت رونما ہوتا ہے جب کل سیرت میں بسرعت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے۔ مرضیاتی حالات اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا اگر ذرا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

مسٹر بٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر پائین میں پڑا رہتا ہے۔

"اس کو بنیاد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام و سکون سے ناآشنا اور خواب و بیہوشی سے مبرا ہے جان کے ساتھ اور تا حیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے۔ یہ اس ذہنی شعور لنا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ اپنے اور اجزا کے مابین ائتلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے۔ . . . ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اسکی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے ڈھانچہ اوعیہ احشا عضلات جلد ہر شئے نئی ہو جاتی صرف ایک نظام عصبی پرانا رہجاتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا۔ اسمیں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلاف عادت حسوں کی آمد سے سخت ابتری واقع ہوا کرتی۔

قدیم احساس وجود نظام عصبی پر منقش ہوگا اور جدید احساس وجود جو اپنی واقعیت و جدت کے ساتھ سرگرم عمل ہوگا ان کے مابین ناقابل بیان اختلاف واقع ہوا کریگا"

دماغی بیماری کے آغاز میں ایسی حالت ہوتی ہے جو اس کے بہت کچھ مشابہ ہے۔

نئی حسوں کے جم غفیر اور ایسے تصورات و تسویقات سے جن کا مریض کو اس سے پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا تھا سے سابقہ پڑتا ہے مثلاً خوف ارتکاب جرم، دشمنوں کے تعاقب وغیرہ کے استحضارات ہوتے ہیں۔ ابتداءً یہ قدیم و معمولی انا کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتے ہیں اور مریض اس نئی ذات کی عجیب و غریب حیرت انگیز و قابل نفرت "تو" سے تعبیر کرتا ہے۔ اکثر جب ان کا احساس کے سابقہ حلقوں پہ حملہ ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا پرانی ذات پہ کوئی تاریک اور مجبور کر دینے والی قوت مستولی ہو رہی ہے اور اس کے واقعات مریض پر نہایت بیہودہ تمثالات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس دوئی اس نئی ذات کی پرانی ذات کے ساتھ کشمکش کے ہمراہ ایک المناک ذہنی کشمکش ہوتی ہے جس کے ساتھ جوش اور شدید قسم کے جذبی ہیجان ہوتے ہیں عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ذہنی بیماری کی ابتدائی حالت میں کوئی نہ کوئی جذبی تغیر ہوتا ہے خصوصاً رنج آمیز قسم کا تو اس کا باعث یہی ہوتا ہے۔ اب اگر وہ دماغی شکایت جو ان غیر معمولی سلاسل تصورات کا فوری باعث ہے، رفع نہ ہوئی تو یہ سلاسل جاگزیں ہو جاتے ہیں ممکن ہے یہ رفتہ رفتہ ان سلاسل تصورات کے ساتھ بھی ائتلافات قائم کر لے جو قدیم ذات کی خصوصیت تھے یا دماغی مرض کی ترقی سے قدیم ذات کے بعض حصے ہمیشہ کے لئے فنا ہو جائیں جس سے تھوڑا تھوڑا کر کے دونوں اناؤں کی مخالفت کم ہو جائے اور جذبی طوفان کم ہو جائیں لیکن اسوقت تک خود قدیم انا کی تردید ہو جاتی ہے اور اس کو وہ ائتلاف اپنے اندر غیر معمولی عناصر احساس و ارادہ داخل کر لینے کی بنا پر ایک دوسری ذات میں بدل دیتے ہیں۔ ممکن ہے مریض خاموش ہو جائے اور اس کا فکر منطقی اعتبار سے صحیح ہو، لیکن اس میں مریضانہ اور غلط تصورات ہمیشہ موجود ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ بے قابو مقدمات کے طور پر ان کے ائتلاف

بھی ہوتے ہیں، اور اب وہ شخص، پہلا شخص نہیں رہتا بلکہ نیا شخص بنجاتا ہے اور اس کی قدیم ذات بدل جاتی ہے۔

لیکن مریض شاذ و نادر ہی اپنی حالت کو اس طرح سے بیان کرتا ہے، اور جبتک نئی جسمانی حسیں غالب نہیں آجاتیں، یا پرانی حسیں بالکل مغلوب نہیں ہوجاتیں اسوقت تک اس کو سکون نہیں ہوسکتا۔ محض نظر یا سماعت یا تسویق کے اختلالات کی بہت جلد عادت ہوجاتی ہے اور ان سے انا کی وحدت میں خلل محسوس نہیں ہوتا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حسیت کے وہ اختلال کونسے ہوسکتے ہیں جو ان تناقضات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا۔ بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے انا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے۔ بعض جنمیں سے کچھ تو تاریخ میں بہت مشہور رہیں اپنے اندر شیاطین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے اور جواب پاتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص انکے خیالات ان کیلئے پیدا کرتا ہے۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پلنگوں پر بیٹھے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا انکے جسم کے بعض اجزا دانت دماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں۔ بعض اپنے جسم کو لکڑی، شیشے یا مکھن کا سمجھنے لگتے ہیں یا اس کو ذات متکلم سے بالکل ایک علیحدہ شے سمجھتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں کے اندر تعلق نہیں رہتا۔ اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کو حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے اس طرح ممکن ہے کہ وہ اپنا ہاتھ بائیں سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن، دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے عمل و شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کے متعلق صدہا مثالیں ملیں گی۔ موسیو ٹین ڈاکٹر کرسیٹر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سنا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہوجا سکتی ہے۔

"پہلے یا دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہوئی کہ میرے لئے اپنے نفس کا مشاہدہ و تحلیل ہفتوں کے لئے ناممکن ہوگیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی۔

اوائل جنوری تک میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں . . . . ایک بات مجھے اچھی طرح سے یاد ہے اور وہ یہ کہ میں تنہا تھا مجھے بصری تکالیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعتہً مجھے یہ تکلیف نمایاں طور پر شدید ہوتی ہوئی معلوم ہوئی ۔ گردوپیش کی اشیا دفعتہً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ دفعتہً مجھ سے دور ہوتی چلی جا رہی ہیں ۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا ۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں ۔ میں نے اپنے اوپر حیرت واستعجاب سے نظر ڈالی ۔ دنیا مجھ سے بھاگی چلی جا رہی تھی . . . . . اسکے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوتی جا رہی ہے ۔ اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی ۔ میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو، بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے . . . . . اشیا دور ہی نہیں بلکہ چپٹی بھی معلوم ہوتی تھیں ۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اسکی شکل ایسی معلوم ہوتی تھی گویا کاغذ کی ایک تصویر کاٹ لی گئی ہے ۔ یہ حس بوقفات دو سال تک رہی ۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں ۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا ۔ سر کے متعلق مجھے "ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا اسکا وجود ہی نہیں رہا ہے . . . . . مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں مشین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے ۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور ایک نیا وجود تھا جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نو وارد شخصیت میں کوئی حصہ نہ لیتی تھی ۔ مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکالیف میرے لئے کوئی وقعت نہیں رکھتیں ۔ میں کبھی ان اوہام وشبہات کا شکار تو نہیں ہوا ہوں لیکن میرا ذہن نئے ارتسامات کی تصحیح کرنے سے اکثر تھک جایا کرتا تھا، اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا اور اس نئے وجود کی تکلیف دہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا ۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی شخصیت کو پھر پا لوں ۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی ۔ میری

شخصیت بدل گئی تھی، اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکروہ تھی۔ یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت تھی جس نے میرے اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے"

اس قسم کی صورتوں میں انا طبعی طور پر غیر متغیر رہتا ہے، اور لنا میں تغیر واقع ہوتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے، اس کے موجودہ شعور کو قدیم اور جدید لنا دونوں کا وقوف ہوتا ہے، صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی انتسابات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متحد نہیں ہوتے۔ میرا قدیم لنا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے؟ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں؟ یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظریے سے جواب دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدا ہوتی ہیں۔

ایک واقعہ جس سے میں ٹیکوسبری کے ڈاکٹر سی جے فشر کے واسطے سے واقف ہوں اس کی غالباً اس طرح سے ابتدا ہوئی تھی۔ برگیٹ الف کئی سال سے مجنون تھی، اور ہمیشہ اپنی مفروضہ ذات کے متعلق چوہے کے نام سے گفتگو کرتی تھی اور مجھ سے چھوٹے چوہے کے دفن کرنے وغیرہ کی درخواست کرتی تھی، اپنی حقیقی ذات کا وہ صیغہ واحد غائب میں اچھی عورت کے نام سے گفتگو کرتی تھی، اور کہتی تھی کہ اچھی عورت ڈاکٹر ایف کو جانتی اور ان کے کام کاج کیا کرتی تھی وغیرہ بعض اوقات وہ افسردگی سے پوچھا کرتی تھی کیا تمہاری رائے میں اچھی عورت پھر کبھی لوٹے گی۔ وہ سوزن کاری بننے اور کپڑا دھونے میں مصروف رہتی تھی اور اپنا کام یہ کہکر دکھایا کرتی تھی کیا یہ کام صرف چوہے ہی کے لائق نہیں ہے۔ سستی اور مرض کی زیادتی کے زمانے میں وہ خود کو عمارتوں کے نیچے چھپا لیا کرتی تھی اور سوراخوں میں گھسنے کی کوشش کرتی تھی۔ اور جب ہم اس تک پہنچ جائے تو وہ کہتی ہیں تو چوہیا ہوں اور بس مرنا چاہتی ہوں۔

(۲) تغیر شخصیت کی سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات و عادات کو بھول جائے تو

وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا۔ اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اسکی شخصیت بدل گئی ہے؟ اس کا انحصار شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیت یا تغیر پذیر شخصیت کے مرض میں حافظہ دفعتہً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بیہوشی اور غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ تنویم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں۔ موضوع سے یا تو یہ کہدیا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں گویا وہ از سر نو بچہ ہو جاتا ہے، اس سے کہا جاتا ہے کہ تمہاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی ایسی حالت میں وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھولجاتا ہے۔ اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد سے اختیار کر لیتا ہے جس قدر کہ اس کا نقل و تقلید کا تمثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلیڈا کا ہے جو ڈاکٹر اعظم ساکن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی، جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ ایسا تغیر رونما ہونے لگا، گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعتہً دور ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی لیکن اس سے جب وہ پھر پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ یاد نہ تھا۔ چوبیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اسقدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ تر وقت ثانوی حالت میں گذرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات تو یاد رہتے تھے جو پہلی حالت میں گذرتے تھے۔ لیکن جب پہلی حالت اسپر طاری ہو جاتی تھی تو اس وقت اسکی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل بھولجاتی تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازے کی مشایعت کے لئے جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا۔ اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کونسے دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا کہ یہ حمل کیونکر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بنا پر نہایت ہی شدید پریشانی لاحق ہوتی

تھی، یہاں تک کہ ایک مرتبہ تو وہ خودکشی پر آمادہ ہوگئی تھی ۔

ایک اور مثال لو۔ ڈاکٹر رجر ایک مصروع کا حال بیان کرتے ہیں۔ اس شخص کی عمر کے سترہ سال اس طرح پر بسر ہوئے تھے کہ کبھی تو وہ آزاد ہوتا تھا اور کبھی قیدخانہ یا پاگل خانے میں بند ہوتا تھا۔ معمولی حالت میں اسکی سیرت میں کوئی خرابی نہ ہوتی تھی لیکن ایسے زمانے بھی آتے رہتے تھے، جب وہ اپنے گھر سے نکل جاتا تھا اور ایک چور اور آوارہ گرد کی زندگی بسر کرتا تھا۔ جیل خانہ ہوتا تھا صرع اور ہیجان کے دورے پڑتے تھے تعارض کا ملزم بنتا تھا۔ اور اس کو اپنی یہ غیر معمولی حالتیں جو اس کی تمام بدبختیوں کا باعث ہوا کرتی تھی کبھی یاد نہ رہتی تھی۔ ڈاکٹر رجر کہتے ہیں کہ مجھ پر کسی کا اس قدر اثر نہیں پڑا جس قدر اس شخص کا اثر پڑا ہے، جس کے متعلق یہ ہی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صحیح معنی میں ماضی کا شعور رکھتا بھی تھا یا نہیں . . . . . . درحقیقت کسی شخص کا اپنے آپکو ایسی ذہنی حالت میں خیال کرنا ہی ناممکن ہے۔ اس نے آخری جرم کا ارتکاب نیورمبرگ میں کیا تھا۔ اس کو اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ اس نے اپنے آپ کو پہلے عدالت اور پھر اسپتال میں دیکھا لیکن وہ خفیف حد تک بھی یہ نہ سمجھ سکا کہ میں یہاں کیوں لایا گیا ہوں۔ یہ تو وہ جانتا تھا کہ اس پر مرگی کے دورے پڑے تھے۔ مگر اس کو اس امر کا یقین دلانا مشکل تھا کہ وہ گھنٹوں بکواس اور غیر معمولی حرکات کرتا رہتا ہے۔

دوسرا واقعہ میری رینالڈس کا ہے، جس کو حال ہی میں ڈاکٹر ویرمچل نے پھر شائع کیا ہے۔ یہ غبی اور افسردہ خاطر نوجوان عورت ۱۸۱۱ء میں پنسیلوینیا کے جنگل میں رہتی تھی ۔

"ایک روز صبح کو اپنے مقررہ وقت پر بیدار نہ ہوئی۔ بہت دیر کے بعد جگانے کی کوشش کی گئی تو جاگی نہیں۔ اٹھارہ یا بیس گھنٹہ سونے کے بعد وہ بیدار ہوئی۔ لیکن غیر فطری شعور کی حالت میں۔ اس کا حافظہ باطل ہوگیا تھا۔ عملی طور پر وہ ایسی معلوم ہوتی تھی کہ گویا وہ ابھی دنیا میں آئی ہے۔ ماضی کے تجربات میں سے جو کچھ اس کے پاس رہ گیا تھا وہ چند الفاظ کے ادا کرنے کی قوت تھی اور یہ اسقدر جبلی تھی جس قدر کہ بچے کا رونا جبلی ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی بار جو الفاظ اس نے کہے ان کے مطابق اس کے ذہن سے نکلے

اندر کوئی تصور نہ تھا۔ جب تک اس کو ان کے معنی نہیں بتائے گئے یہ اس کیلئے بے معنی آوازیں تھیں۔

”اس کی آنکھیں درحقیقت دنیا کو پہلی بار دیکھ رہی تھیں۔ پرانی چیزیں نظر دل سے غائب ہو چکی تھیں تمام چیزیں نئی ہو گئی تھیں وہ اپنے والدین بھائی بہنوں کو نہ تو پہچانتی تھی اور نہ ان کو اپنا تسلیم کرتی تھی۔ وہ کہتی تھی کہ نہ تو ان کو میں نے پہلے دیکھا ہے نہ میں انکو پہلے سے جانتی ہوں مجھے کبھی یہ علم نہ تھا کہ یہ اشخاص دنیا میں بھی ہیں یا نہیں۔ پہلی بار ان سے اس کو ملایا گیا ہے۔ اپنے گرد و پیش سے وہ بالکل اجنبی تھی مکان کھیت جنگل پہاڑ وادیاں چشمے سب اس کے لئے نئی چیزیں تھیں۔ مناظر دشت سے وہ بالکل ناآشنا تھی۔

اس کو اس امر کا خفیف ترین علم بھی نہ تھا کہ وہ اس لمحے سے پہلے جس میں کہ وہ پر اسرار خواب سے بیدار ہوئی ہے کبھی دنیا میں تھی بھی۔ مختصر یہ کہ وہ ایسا بچہ بن گئی تھی جو ابھی پیدا ہوا ہو مگر بلوغ کی حالت میں پیدا ہوا اور فطرت کے عمدہ مناظر سے لطف اندوز ہو سکتا ہو۔“

پہلا سبق تو اس کو یہ دیا گیا کہ اس کے گرد و پیش جو لوگ ہیں ان سے وہ کیا قرابت رکھتی ہے۔ اور انکی وجہ سے کونسے فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ اس نے نہایت آہستہ آہستہ سیکھا اور حقیقت یہ ہے کبھی نہ سیکھا کم از کم قرابتی تعلقات کو کبھی تسلیم نہ کیا۔ جن لوگوں سے اس کی پہلے سے شناسائی تھی ان کو اجنبی اور دشمن خیال کرتی تھی اور وہ یہ کہتی تھی کہ میں ان میں کسی عجیب و غریب و ناقابل بیان طریقہ پر آگئی ہوں مگر یہ کہ وہ کہاں سے آئی ہے اور انکی پہلی زندگی کس قسم کی تھی۔ یہ عقدہ اس کے لئے کبھی حل نہ ہوا۔“

دوسرا سبق یہ تھا کہ اس لکھنے پڑھنے کا فن دوبارہ تعلیم کرنے کی ضرورت تھی۔ اس سے کافی مناسبت کا اظہار ہوا اور چند ہی ہفتے میں اس نے آسانی کے ساتھ لکھنا اور پڑھنا از سر نو سیکھ لیا۔ اپنے نام کی نقل کرتے وقت جو اس کے بھائی نے پہلی مشق کے طور پر لکھ دیا تھا اس قلم کو نہایت ہی بے ڈھنگے پن سے ہاتھ میں لیا اور عبرانی انداز میں داہنے سے بائیں جانب نقل کرنے لگی۔ گویا کہ وہ کسی مشرقی سرزمین

سے لائی گئی ہے

دوسری قابل غور بات اس کے اندر وہ تغیر تھا جو اس کے رجحان کے اندر واقع ہو گیا تھا۔ بجائے افسردہ خاطر ہونے کے وہ اس وقت غایت درجہ خوش مکھ تھی۔ خاموش اور الگ تھلگ رہنے کے بجائے وہ اب ملنسار بن گئی تھی۔ اسکی طبیعت غرضیکہ بالکل بدل گئی تھی۔ ثانوی حالت کے زمانے میں اسے ملنے جلنے کا بے حد شوق تھا، اور فطرتی مناظر کی تو وہ عاشق تھی پہاڑوں دریاؤں جنگلوں آبشاروں سے اس کو بہت محبت ہو گئی تھی۔ وہ صبح کو گھر سے نکل جایا کرتی تھی یا تو پیدل یا گھوڑے پر اور رات تک کل علاقہ میں گھومتی پھرا کرتی تھی۔ اس کو کچھ اسکا بھی لحاظ نہیں ہوتا تھا، کہ وہ راستے رہے یا جنگل میں بغیر کسی راستے کے جا رہی ہے۔ اس طرف کا رجحان دوستوں کی نصیحت سے ممکن ہے بہت بڑھ گیا ہو کیونکہ وہ اس کو اس طرز زندگی سے روکنا چاہتے تھے جس کی بنا پر وہ ان کو اپنا دشمن سمجھنے لگی اور ان سے الگ رہنے ہی کو اس نے زیادہ بہتر خیال کیا؛

”اس کو خوف مطلق نہ رہا تھا، کیونکہ جنگلوں میں ریچھ اور تیندوے بکثرت تھے اور ریٹل اسنیک اور کاپرہیڈ ہر جگہ مارے مارے پھرتے تھے، اس کے دوستوں نے اس سے حقیقت کا اظہار کیا، مگر اس کا صرف یہ اثر ہوا کہ وہ ایک حقارت آمیز ہنسی ہنسی اور کہنے لگی کہ میں جانتی ہوں کہ تم مجھے ڈرا کر گھر میں بٹھانا چاہتے ہو، مگر تمہیں خبر نہیں کہ میں اکثر تمہارے ریچھوں کو دیکھتی ہوں اور یقین کامل ہے کہ وہ کالے خنزیروں سے زیادہ نہیں ہیں“

ایک روز شام کے وقت جب وہ صحرا نوردی کر کے پلٹی تو اس نے مندرجہ ذیل واقعہ بیان کیا۔ آج میں تنگ راستے پر جنگل میں جا رہی تھی، ایک بڑا سیاہ جنگلی سور مشرق کے جھنڈ میں سے نکلا اور میرے آگے آ کر کھڑا ہو گیا۔ میں نے ایسا بیہودہ سیاہ سور اس سے پہلے نہیں دیکھا تھا۔ یہ اپنے پچھلے پیروں پر کھڑا ہو گیا اور مجھے دانت دکھانے لگا۔ گھوڑا ٹھہر گیا اور آگے بڑھنے کا نام ہی نہ لیتا تھا۔ میں نے اس سے کہا تو بیوقوف ہے۔ ایک سور سے ڈرتا ہے۔ میں نے اس کو چابک لگا کر آگے بڑھانے کی کوشش کی لیکن وہ آگے نہ سرکا بلکہ اس نے پیچھے لوٹ جانا چاہا۔ میں نے سور سے

کہا کہ راستے سے ہٹ جائے مگر اس نے میرے کہنے کی پروا نہ کی۔ اس پر میں نے کہا اگر تو بات سے نہ جائے گا تو پھر میں لات سے کام لوں گی۔ میں گھوڑے سے اتری اور ایک لکڑی لیکر اس کی طرف چلی جب میں بالکل قریب پہونچ گئی تو یہ پھر چاروں پاؤں پر کھڑا ہوا اور آہستہ آہستہ میٹھی چال سے لوٹا اور ہر چند قدم کے بعد پیچھے پھر کر غراتا اور دانت دکھاتا تھا۔ پھر میں اپنے گھوڑے پر سوار ہوئی اور آگے بڑھی،،۔

اس طرح یہ سلسلہ پانچ ہفتہ تک جاری رہا کہ ایک روز صبح کو وہ بہت دیر تک سوتی رہی اور بیداری پر وہ اپنی اصلی حالت میں آگئی۔ اس نے اپنے والدین اور بھائی بہنوں کو اس طرح پہچانا کہ گویا کچھ ہوا ہی نہ ہو۔ اور فوراً گھر کے روزمرہ کے فرائض انجام دینے لگی۔ جو اس نے پانچ ہفتے پہلے تجویز کر رکھے تھے۔ اسے یہ دیکھ کر بہت حیرت ہوئی کہ ایک رات نے (پانچ ہفتہ کو وہ ایک رات سمجھے ہوئے تھی) اس کے اندر اتنا تغیر پیدا کر دیا ہے۔ اب فطرت اس کو بالکل مختلف معلوم ہوتی تھی۔ اس کے ذہن میں ان سرچکرا دینے والے مناظر کا شائبہ تک نہ تھا، جن میں سے وہ گذر رہی تھی۔ اپنی صحرا نوردیوں، اپنی بزلہ سنجیوں کو یک لخت بھول گئی تھی، اس کے والدین نے دیکھا کہ یہ اب ان کی وہی بیٹی ہے، اور اس کے بہن بھائیوں نے پہچانا کہ یہی بہن ہے، جو پانچ ہفتہ پہلے تھی۔ اب اس کو وہ تمام علم تھا جو اس کو اس تغیر سے پہلے اپنی پہلی حالت کے اندر تھا اور اس کے اندر کسی قسم کی کمی نہ تھی۔ لیکن جو کچھ معلومات اس کو اس متغیر حالت میں ہوئیں تھیں وہ محو ہو گئی تھیں مگر وہ محو بھی نہ ہوئی تھیں بلکہ نئے خزانے کے اندر آئندہ استعمال کے لئے چھپا دی گئی تھیں جو اسوقت اسکی نظر سے اوجھل تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی فطری عادت پلٹ آتی تھی۔ اس سے جو یہ واقعات بیان کئے گئے اس سے اسکی افسردگی میں اضافہ ہو گیا۔ اس حالت پر ایک زمانہ گذر گیا اور یہ امید کیجانے لگی کہ ان پانچ ہفتے کے پراسرار واقعات کا اب پھر اعادہ نہو گا مگر یہ امید برآنے والی نہ تھی چند ہفتے کے بعد وہ نہایت ہی غفلت کی نیند سو گئی" اب جو یہ بیدار ہوئی تو دوسری حالت میں۔ اور اس نے اپنی اس زندگی کو ان پانچ ہفتوں کی زندگی سے ملا لیا۔

اب وہ نہ بیٹی تھی اور نہ بہن تھی۔ اب جو کچھ اس کو علم تھا وہ صرف اس قدر کہ جو اس نے گذشتہ پانچ ہفتے کے اندر حاصل کیا تھا۔ اس کو درمیانی زمانے کا کوئی علم نہ تھا۔ دو زمانے جن کے مابین بہت کافی مدت حائل تھی مل گئے۔ اور اس کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ صرف ایک شب کا وقفہ تھا۔"

"اس حالت میں وہ اپنی کیفیت کو پوری طرح سمجھ گئی مگر اسکے اندر اس قدر جہل اور شوخی پیدا ہو گئی تھی اس کا اس پر کوئی اثر نہ ہوا۔ بلکہ اسکے برعکس اس سے اسکی شگفتگی میں اضافہ ہو گیا۔ اور یہ باقی تمام چیزوں کی طرح سے مسرت کی بنیاد بنگئی۔ ایک حالت سے دوسری حالت میں بوقفات سولہ سال تک یہ تغیرات ہوتے رہے لیکن آخرکار پینتیس یا چھتیس سال کی عمر وہ مستقل طور پر دوسری حالت میں منتقل ہو گئی ایسی حالت میں اس نے اپنی زندگی کے گذشتہ پچیس سال گزارے ہیں۔"

لیکن میری رینلڈس کی دونوں حالتوں کا جذبی اختلاف رفتہ رفتہ محو ہو جاتا ہے۔

"شوخ ہسٹیریا زدہ عورت سے جو ہنسی مذاق کی بہت شوقین اور بیہودہ اعتقادات اور مبہم توہمات کا شکار تھی، ایسی عورت میں جو شگفتہ مزاجی اور ملنے جلنے کو تو دوست رکھتی تھی، مگر جس میں اس قدر سنجیدگی اور متانت پیدا ہو گئی تھی، کہ وہ مفید و کارآمد عورت بنگئی، رفتہ رفتہ تغیر ہوا تھا۔ دوسری حالت میں جو اس کا آخری پچیس سال کا عرصہ گذرا ہے، اس میں وہ نہ اپنی پہلی حالت کی طرح سے افسردہ و پژمردہ تھی، اور نہ دوسری حالت کے ابتدائی ایام کی طرح شوخ و شنگ تھی۔ اس کے خاندان کے بعض لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ اس کی تیسری حالت ہے۔ اس وقت اس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معقول محنتی اور بہت ہی ہنس مکھ ہو گئی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی موقع موقع سے سنجیدہ و متین بھی ہوتی ہے اور اس سے یہ ہرگز نہ ظاہر ہوتا تھا کہ اس کے ہوش و حواس میں کسی طرح کا خلل ہے۔ چند سال وہ ایک اسکول میں تعلیم دیتی رہی اور اس میں اس نے اپنے فرائض کو بہ احسن وجوہ انجام دیا اور بچے اور بڑے سب اس کو دوست رکھتے ہیں۔

"ان آخری پچیس سال میں وہ اپنے بھتیجے ریورینڈ ڈاکٹر جان ڈی نیلڈس کے

ساتھ رہی ہے اسمیں وہ خانگی دیکھ بھال بھی کرتی رہی ہے اور اسمیں اس سے نہایت ہی ہوشمندی کا اظہار ہوا ہے۔

ڈاکٹر مچل کہتے ہیں کہ ڈاکٹر رینلڈس جو اینٹک میڈوائل میں رہتے ہیں، اور جنھوں نے اپنی عنایت سے واقعات میرے سپرد کر دیئے ہیں اپنے ۴ جنوری ۱۸۸۸ء کے خط میں جو انھوں نے مجھے لکھا تھا بیان کرتے ہیں کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں اسکو اپنے ماضی کا بہت ہی مبہم اور موہوم سا تصور ہو گیا تھا۔ اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس کا حافظہ کسی حد تک عود کر آیا تھا یا واقعات کے وہ تذکرے سے تھے، جو لوگوں نے اس سے غیر معمولی حالت کے زمانہ میں کئے تھے۔

"مس رینلڈس کا جنوری ۱۸۵۴ء میں ۶۱ برس کی عمر میں انتقال ہوا، جس روز اس کا انتقال ہوا ہے صبح کو وہ حسب معمول تندرست اٹھی ناشتہ کیا اور روزمرہ کے فرائض کی دیکھ بھال کی۔ اسمیں وہ مشغول تھی کہ اس نے اپنے ہاتھ سر پر رکھے اور کہنے لگی معلوم نہیں میرے سر کو کیا ہو گیا ہے یہ کہہ کر فوراً فرش پر گری۔ اس کو وہاں سے صوفے پر اٹھا کر لے گئے تو دو یا تین اس نے سسکیاں لیں اور انتقال کر گئی۔"

ایسی حالتوں میں جب ثانوی سیرت پہلی سے بہتر ہوتی ہے تو یہ خیال کرنے کے وجوہ ہیں کہ پہلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں مرضی تھی۔ لفظ بندش سے اس کی کند ذہنی اور افسردگی کی توجیہ ہوتی ہے۔ فیلڈا X کی اصلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں کند اور افسردہ تھی اس لئے اس تغیر کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بندشیں جو اس کے اندر عمر کے ابتدائی ایام میں موجود تھیں رفع ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کی بندشوں کا ہم سب کو تجربہ ہوتا ہے مثلاً جب ہم عارضی طور پر کسی شئے کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ ہم کو یاد نہیں آتی۔ یا جب ہم کسی اور طرح سے اپنی ذہنی ذرائع سے کام لیتے ہیں۔ باقاعدہ فراموشیاں جو ان تنویمی معمولوں میں پیدا ہوتی ہے جنھیں تمام اسماء تمام افعال یا حروف تہجی میں سے کسی حرف یا کسی خاص شخص کے واقعات کے

بھولجانے کا حکم دیا جاتا ہے یہی بندشیں ہوتی ہیں جو کم و بیش وسیع پیمانے پر ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات خودبخود علامت مرض کے طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ ایم پیری جینٹ نے ثابت کیا ہے، کہ اس قسم کی بندشیں جن کا خاص قسم کی حسوں (جن سے معمول کو بے حس بنا دیا جاتا ہے) اور اس قسم کی حسوں کی یادداشت سے تعلق ہوتا ہے، تغیرات شخصیت کی بنیاد ہوتی ہیں۔ بے حس یا بھولا ہوا شخص اور طرح کا ہوتا ہے۔ لیکن جب تم اس پابند حسوں اور یادداشتوں کو تنویم کی بیخودی کے ذریعہ سے بندشوں کو رفع کرنا چاہتے ہو، یا بہ الفاظ دیگر تم ان کو غیر مربوط حالت سے مربوط حالت میں لاؤ تو بالکل نیا وجود بن جاتی ہے۔ صفحہ ۴۰۳ پر کہا گیا تھا کہ تنویم کی بیخودی بھی اختناق الرحم کے مریضوں میں حسیت کے درست کر دینے کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن ایک روز جب کہ اختناق الرحم کی مریض لیوسی تنویم کی مدہوشی میں تھی، ایم جینٹ آدھ گھنٹہ تک اس کو سونے کا اشارہ کرتے رہے، گویا کہ وہ ابھی سوئی نہیں ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اس کو ایسی غشی ہوئی جس سے وہ آدھ گھنٹے کے بعد ایک دوسری حالت میں بیدار ہوئی، جو اس کی معمولی بے حسی کی حالت سے مختلف تھی اس کی حسیت اس کا حافظہ دونوں بدل گئے اور مختصر یہ ہے کہ وہ بالکل ہی نئی ذات بن گئی۔ بیداری کی حالت میں وہ غریب بالکل بے حس تقریباً بہری اور اس کی ساعت نظر بہت بگڑی ہوئی تھی نظر بھی اگرچہ خراب تھی مگر پھر بھی اس کی بہترین حس تھی اور وہ اس کو اپنی تمام حرکات میں بطور رہبر کے کام میں لاتی تھی۔ اگر اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی جاتی تو بالکل معذور و بے بس ہو جاتی۔ اس حالت میں وہ اس قسم کے اور اشخاص کی طرح سے جن کے حالات محفوظ رکھے گئے ہیں فوراً سو جاتی۔ کیونکہ وہ آلہ جس سے اسکو کسی قسم کی حس ہو سکتی تھی، اب بھی کار آمد نہ رہتا تھا۔ اس بیداری یا اصلی حالت کو ایم جینٹ لیوسی ۱ کہتے ہیں۔ لیوسی ۲ میں پہلی سی بے حسی تو نہ رہی تھی مگر بالکل رفع بھی نہ ہوئی تھی لیوسی ۳ جسمیں مدہوشی کو زیادہ قوی کیا جاتا تھا اسمیں بے حسی کا نشان بھی باقی نہ رہتا تھا۔ اسکی حسیت بالکل صحیح ہو جاتی تھی، اور بجائے اس کے کہ وہ بصری قسم کی انتہائی مثال ہو اسکی حالت کچھ ایسی ہو جاتی، جو پروفیسر چارکاٹ کی اصطلاح میں حرکی کے

نام سے مشہور ہے یعنی جاگتے وقت تو وہ محض بصری اصطلاحات میں مصروف فکر ہوتی تھی اور اشیا کا تصور اس کو صرف ان کی شکل یاد کر کے ہو سکتا تھا، اب اس گہری مدہوشی میں اس کے خیالات اور اسکی یادداشتیں ایم جینیٹ کو زیادہ تر تمثالات حرکت و لمس پر مشتمل معلوم ہوتے تھے۔

لیوسی کے اندر گہری مدہوشی میں جب یہ تغیر نظر آیا تو ایم جینیٹ کو اس کا اپنے اور معمولوں میں پتہ چلانے کا شوق ہوا۔ ان کو روز میری اور لیونی میں بھی اس کا مشاہدہ ہوا اور ان کے بھائی ڈاکٹر جیولیس جینیٹ نے جو کہ سالپیسٹر کے شفاخانے میں طبیب تھے، مشہور عالم معمول وٹ مین میں بھی اس کا مشاہدہ کیا ہے جس کی بیخودیوں کا اس ہسپتال کے مختلف ڈاکٹروں نے مطالعہ کیا ہے، مگر ان میں سے کسی کو بھی اس خاص شخصیت کے بیدار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا

نسبتہً گہری بیخودی میں تمام حسیتیں پیدا ہو گئیں اور یہ اشخاص معمولی تندرست آدمی بن گئے۔ خصوصاً ان کے حافظے زیادہ وسیع ہو گئے اس پر ایم جینیٹ ایک تعمیم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ایک خاص قسم کی حس اختناقی مریض میں باطل ہو جاتی ہے، تو اس سے متعلق گذشتہ حسوں کی یاد بھی یک قلم محو ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر سماعت کو بے حس کر دیا جائے تو مریض آوازوں کا تمثل کرنے سے بھی قاصر ہو جاتا ہے، اور اس کو (اگر گویائی کی قوت اس میں رہتی ہے) حرکی اور گویائی کی علامات سے بولنا پڑتا ہے اگر حرکی حس باطل کر دی جائے تو مریض کو کسی حرکت کا ارادہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان کا اپنے ذہن میں بصری اصطلاحات میں تعین کرے اور اپنی آوازیں اس جہت کے ابتدائی تصورات سے قوت پیدا کرے جس طرف الفاظ اشارہ کرتے ہیں۔ اس قانون کے عملی نتائج عظیم الشان ہونگے کیونکہ ایک حسیت (مثلاً لمس) جو بعد میں باطل ہو جاتی ہے اس کے تمام تجربات علیحدہ جمع ہو جائیں گے اور ان کو لمسی اصطلاحات میں یاد کیا جائیگا۔ اور جونہی جلدی اور عضلی حسیت بیماری کے دوران میں قطع ہو گی تو یہ ہمیشہ کے لئے بھول جائیں گے۔ دوسری طرف ان کی یادداشت لمس کے عود کرنے کے

ساتھ فوراً عود کر آئے گی۔ اب ان اختناقی معمولوں میں جن پر ایم جینٹ نے تجربہ کیا ہے، بیخودی کی حالت میں لمس کی حسیت عود کر آئی تھی۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا تھا کہ ہر قسم کی یادداشت جو معمولی حالت میں مفقود تھی وہ بھی عود کر آئی۔ اور اس حالت میں وہ اپنے ماضی کی بہت سی ناقابل توجیہ باتوں کی توجیہ کر سکتے تھے۔ مثلاً اختناقی صرعی تشنج میں ایک اہم نوبت وہ ہوتی ہے جس میں مریض بغیر کچھ بولے چالے یا اپنی حالت بیان کئے خوف غصہ یا دیگر ذہنی جذبات کی حرکات عمل میں لاتا ہے۔ عموماً ہر مریض کے اندر یہ نسخ اس قدر راسخ ہوتا ہے کہ بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے یہ حرکتیں مشین کی طرح سے عمل میں آ رہی ہیں۔ اور اس بارے میں لوگوں کو شک ہے، کہ جب حالت یہ ہوتی ہے اسوقت مریض کو کسی قسم کا شعور ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ لیکن جب لیوسی کی حسیت نسبتہً گہری بیخودی میں لوٹ آئی تو اس نے اپنے اختناقی خوف کی اصل اپنے بچپن کے زمانہ کے ایک خوف کو بتایا، جب ایک روز ایک شخص جو پردے کے پیچھے چھپا ہوا تھا، اچانک اس کے سامنے آیا۔ اور اس نے بیان کیا کہ جب اختناقی تشنج کی شدت ہوتی ہے، تو مجھ پر اس واقعہ کا اعادہ ہوتا ہے۔ اس نے اپنے بچپن کی خواب خرامی کے واقعات بیان کئے، اور یہ بھی بیان کیا کہ بچپن میں ایک بار میری آنکھ میں کچھ خرابی ہو گئی تھی تو مجھے مہینوں اندھیرے کمرے میں بند رکھا گیا تھا۔ یہ سب واقعات ایسے ہیں جن کے متعلق اس کو کچھ بھی یاد نہ تھا کیونکہ یہ زیادہ تر حرکت اور لمس کے تجربات ہیں جن سے وہ قطعاً بےحس تھی۔

لیکن ایم جینٹ کی معمول لیونی بہت دلچسپ ہے، اور اس سے نہایت اچھی طرح سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ حسیتوں اور حرکی تشویقوں کے تغیر سے سیرت کیونکر تبدیل ہو جاتی ہے۔

اس عورت کو جس کی زندگی اصلی واقعہ نہیں بلکہ محض افسانہ معلوم ہوتی ہے تین سال کی عمر سے فطری خواب خرامی کا عارضہ تھا۔ سولہ سال کی عمر سے اس پر مختلف لوگوں نے تنویم کا عمل کیا، اور اب اس کی عمر ۵۴ سال ہے۔ اس کی

معمولی زندگی نے اپنے دیہات کے غریبانہ ماحول میں تو ایک طرح سے نشو ونما پایا مگر اس کی دوسری زندگی عالیشان کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اس لئے قدرتی طور پر اس نے بالکل ہی ایک نئی جہت اختیار کی۔ آج جبکہ یہ غریب دہقانی عورت اپنی معمولی حالت میں ہے سنجیدہ بلکہ پژمردہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ سست اور ٹھنڈا ہی ہے ہر شخص کے ساتھ نرمی سے گفتگو کرتی ہے۔ اور بہت ہی ڈرپوک ہے۔ ویسے اس کی طرف دیکھنے سے انسان کو اس شخصیت کا شبہ تک نہیں ہوتا جو اس کے اندر موجود ہے۔ لیکن جونہی اس کو تنویم کے ذریعہ سے سلایا جاتا ہے کہ ایک انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ ویسا باقی نہیں رہتا، وہ اس میں شک نہیں کہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ مگر اس کی اور حسوں کی ذکاوت اس کی کمی کو پورا کر دیتی ہے وہ بہت ہنس مکھ شور مچانے والی اور بیحد چلبلی بنجاتی ہے۔ وہ رہتی تو خوش مزاج ہے مگر اس میں طعن وطنز کا ایک شدید رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ کوئی دلچسپ بات نہیں کہ اس کو ایسے اجنبیوں کی ملاقات کے بعد دیکھا جائے جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں وہ ان کا الفاظ میں خاکہ کھینچتی ہے۔ انکی حرکات کی نقل کرتی ہے ان کے خفیف اور قابل مضحکہ چھوٹے چھوٹے جذبات کے جاننے کی مدعی ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک قصہ تصنیف کر دیتی ہے۔ اس سیرت کے ساتھ ایسی یادداشتوں کی ایک بڑی تعداد کا اضافہ کرنا لازمی ہے جن کے وجود کا اس وقت اس کو شبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت اس کی بے حسی بالکل مکمل ہوتی ہے۔

۔ ۔ ۔ ۔ وہ اس حالت میں اپنا نام لیونی نہیں بلکہ لیونٹائن (لیونی ثانی) بتاتی ہے جس کی اس کو پہلے عاملوں نے عادت ڈال دی تھی۔ وہ عورت میں نہیں ہوں، وہ تو بہت ہی بیوقوف ہے۔ اپنے سے یعنی لیونٹائن یا لیونی ثانی سے وہ کل وہ احساسات واعمال منسوب کرتی ہے جو اس کو خواب خرامی کی حالت میں ہوتے ہیں، اور وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ مرتب کرتی ہے۔ لیونی اسے جیسا کہ ایم جینٹ بیدار عورت کو موسوم کرتے ہیں وہ اپنی بیداری کے عالم کے تمام واقعات منسوب کرتی ہے۔ مجھے ایک بار ایسا محسوس ہوا کہ اس اصول میں ایک

اہم استثنا بھی ہے۔ اور مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ ممکن ہے کہ اس کی یادداشتوں کی تقسیم میں کوئی بات خلاف قاعدہ بھی ہو معمولی حالت میں لیونی کا شوہر بھی ہے اور بچے بھی ہیں۔ مگر لیونی بچوں کو تو اپنا بتاتی ہے مگر شوہر کو لیونی ۲ سے منسوب کرتی ہے۔ اس پسند کی شاید توجیہ ہو سکتی مگر یہ کسی اصول کے مطابق نہ تھی۔ مگر مجھے بہت بعد میں یہ معلوم ہوا کہ ان کے بعض عاملوں نے جو اسی قدر جری تھے، جیسے کہ بعض اس زمانے کے عامل ہوتے ہیں اس کو پہلی ولادت کی وقت سلادیا تھا۔ اور بعد میں ولادت کے اوقات میں وہ خود بخود اس حالت میں منتقل ہو جاتی تھی اس لئے لیونی ۲ جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی تھی تو ہمیں اسکی کوئی غلطی نہ تھی، کیونکہ یہ اسی کے پیدا ہوئے تھے۔ اور یہ اصول کہ اسکی بخودی کیحالت اس کو بالکل ایک دوسرا انسان بنا دیتی ہے شکست نہیں ہوا لیکن اس کی دوسری یا سب سے گہری بخودی کیحالت کے متعلق بھی یہی ہے۔ جب متواتر عمل کے بعد وہ اس حالت پر پہونچتی ہے جس کو میں نے لیونی ۳ کہا ہے تو اسکی حالت مذکورہ دو حالتوں سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے۔ اس وقت ایک بچپن بچہ کی طرح نہیں بلکہ سنجیدہ و متین ہوتی ہے، وہ اس وقت آہستہ گفتگو کرتی اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی۔ مگر وہ اپنے آپ کو بیدار لیونی سے بھی علیحدہ بتاتی ہے" وہ عورت تو اچھی ہے مگر بیوقوف بہت ہے۔ لیونی ۲ کے متعلق کہتی ہے اس دیوانی کو مجھ سے کیا تعلق ہے، خوش قسمتی سے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے"

لیونی ۱ تو خود اپنے کو جانتی ہے۔ لیونی ۲ اپنے اور لیونی ۱ دونوں کو جانتی ہے اور لیونی ۳ اور لیونی ۱ لیونی ۲ دونوں کو جانتی ہے۔ لیونی ۱ کو بصری شعور ہوتا ہے، لیونی ۲ کو بصری اور سمعی دونوں قسم کا شعور ہوتا ہے۔ اور لیونی ۳ کو بصری سمعی و لمسی تینوں قسم کا شعور ہوتا ہے۔ ابتداءً پروفیسر جینٹ کا یہ خیال تھا کہ میں نے ہی سب سے پہلے لیونی ۳ کا انکشاف کیا ہے، گر اس نے بیان کیا کہ میں اس حالت میں اکثر رہی ہوں۔ اس سے پہلے ایک عامل نے اس پر وہی عمل کیا تھا، جو ایم جینٹ نے کیا یعنی لیونی ۲ کی نیند کو اشاروں کے ذریعہ سے اور گہرا کر دیا۔

خواب خرام شخصیت کا ۲۰ سال کے بعد یہ دوبارہ جنم حیرت انگیز بات ہے۔

لیونی ۳ سے گفتگو کرتے وقت میں لیونوری کا نام استعمال کرتا ہوں جس سے اسکے پہلے عامل نے موسوم کیا تھا ۔

متعدد شخصیتوں میں ایک واقعہ کا نہایت توجہ کے ساتھ مطالعہ ہوا ہے اور یہ صرعی نوجوان لوئی پنچم کا ہے، جس کے متعلق ایم بورو اور ایم بیورٹ نے ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کی علامات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کو تفصیل کے ساتھ نقل نہیں کیا جا سکتا۔ مختصر یہ ہے کہ لوئی بنجم فوج ہسپتال اور اصلاحی دارل میں ایک بے قاعدہ زندگی گذارتا تھا اور اس کو صرعی ہیجیوں فالج تشنج وغیرہ کے دورے مختلف اوقات و مقامات میں مختلف طور پر پڑتے تھے اٹھارہ سال کی عمر ایک بار وہ دارالاصلاح میں تھا کہ اس کے سانپ نے کاٹ لیا، جس کی وجہ سے اسکو تشنجی دورا پڑا جس سے تین سال کے لئے اس کی ٹانگیں مفلوج ہو گئیں۔ اس حالت میں وہ نرم مزاج با اخلاق اور جفاکش تھا۔ لیکن آخر کار اس پر تشنجی دورا پڑا۔ اور اس کا فالج رفع ہو گیا اور اس کے ساتھ اس تین سال کی فالج کے متعلق اسکی یادداشت بھی بالکل محو ہو گئی اسکی سیرت میں بھی تغیر واقع ہو گیا وہ جھگڑالو پیٹو غیر مہذب بن گیا اپنے ساتھیوں کی شراب چرا لیا کرتا۔ نوکروں کے پیسے نکال لیا کرتا اور جب اسکی چوری کھل گئی تو وہ اس احاطہ سے بھاگا اور جب لوگ اسے پکڑنے دوڑے تو اس نے نہایت شدت سے مقابلہ کیا۔ اسکے کچھ عرصہ کے بعد مصنف نے اسکو پہلی بار دیکھا اسکا داہنا پہلو نیم مفلوج اور بے حس تھا اور اسکے عادات ناقابل برداشت۔ دھاتوں کے استعمال نے اسکے فالج کو داہنی جانب سے بائیں جانب بدل دیا۔ اور دوسری حالت کی یادداشت محو ہو گئی اور اس کو نفسی طور پر بسیٹری کے اسپتال میں پہونچا دیا، جہاں اس کا اسی قسم کی حالت کا علاج ہوا تھا۔ اسکی سیرت آرا اور تعلیم میں بھی اس کے مطابق تبدیلیاں ہو گئیں۔ اب وہ ایک لمحہ پہلے کا شخص نہ تھا۔ بہت جلد یہ معلوم ہو گیا کہ اس کے ہر عصبی اختلال کو عارضی طور پر دھاتوں مقناطیسوں بجلی یا دوسری قسم کے غسلوں سے شفا ہو سکتی ہے ۔ اور ہر گذشتہ خرابی کو تنویم کے اشارے سے از سر نو پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اور تشنج کے ہر حملہ کے بعد خود بخود اس کی ان شکایات کا بھی اعادہ ہو جاتا ہے جو گذشتہ زمانہ میں اس کو بوقفات رہی تھیں۔ یہ دیکھا گیا کہ ہر جسمانی حالت جس میں کہ

وہ اپنے آپکو پاتا تھا، بعض یادداشتوں کو محو کر دیتی تھی اور اُس کی سیرت میں متعین قسم کا تغیر ہو جاتا تھا۔

مصنف کہتا ہے کہ "ان تغیرات کا قانون بالکل واضح ہے۔ جسمی و ذہنی حالت میں ایک ناگزیر و قطعی تعلق ہے ایسا کہ ایک کا دوسرے کے بغیر متغیر کرنا ناممکن ہے"۔

پس یہ واقعہ ایم پی جینٹ کے اس قانون کی نہایت خوبی کے ساتھ تائید کرتا ہے کہ ہیجان اور یادداشت کے وقفے ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ جینٹ کے قانون کو جب لاک کے اُس قانون سے ملا کر دیکھا جاتا ہے کہ تغیرات حافظہ تغیرات شخصیت پیدا کرتے ہیں تو تبادلہ شخصیت کے کم از کم بعض واقعات کی تو کسی نہ کسی حد تک توجیہ ہو جاتی ہے لیکن محض بے حسی سے تغیر مزاج کی کافی توجیہ نہیں ہوتی جس کی وجہ غالباً حرکی اور انسلاکی راستوں کا تغیر ہے جو حسی راستوں کے تغیر کے بعد نہیں بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایم جینٹ کے واقعات علاوہ اور واقعات پر جب نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسیت اور یادداشت کا کوئی ناگزیر تعلق نہیں ہے۔ ایم جینٹ کا قانون خود ان واقعات میں تو صحیح تھا، جن کو انھوں نے مشاہدہ کیا ہے مگر سب پر صادق نہیں آتا۔

اس میں شک نہیں کہ ان تغیروں کے متعلق نظریہ قائم کرنا جن پر تغیرات ذات دراصل مبنی ہوتے ہیں محض قیاس آرائی ہے۔ خون کے اندر کے تغیرات کو بھی ایک سبب قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر وگن نے عرصہ ہوا ذہن کے دو ہو جانے کے متعلق نصف کروں کے یکے بعد دیگرے عمل کرنے کو علت قرار دیا تھا۔ میں اس توجیہ پر تغیرات ذات کی تیسری قسم پر بحث کرنے کے بعد غور کروں گا جن کو میں نے انقلاب کہا تھا۔

خود مجھے حال ہی میں تبادلہ شخصیت کے ایک موضوع سے ملنے کا اتفاق ہوا ہے جس نے اپنا نام شائع کرنے کی اجازت دی ہے۔

ریورینڈ انسیل بورن ساکن گرینی آرائی کو بڑھئی کی تعلیم دی گئی تھی لیکن عارضی طور پر اچانک بصارت و سماعت کے معدوم ہو جانے سے وہ ملحد سے

عیسائی ہوگیا۔ اور اس وقت اکثر و بیشتر حصہ اس کی زندگی کا دورہ کرنیوالے واعظ کی حیثیت سے گذر رہا ہے۔ اس کو زندگی میں اکثر دردِ سر اور اضمحلال کے دورے پڑتے رہے۔ اور چند دورے بیہوشی کے بھی پڑے ہیں جو کم و بیش ایک گھنٹے رہے ہیں۔ اس کے بائیں ران کے اوپر ایک حلقہ کم حس جلد کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی صحت اچھی ہے اور اس کی عضلی قوت اور برداشت کی طاقت بہت زیادہ ہے۔ وہ مستقل مزاج اور خود پر اعتماد رکھنے والی طبیعت رکھتا ہے اور ایسا آدمی ہے جس کی ہاں، ہاں ہے اور نہیں نہیں ہے۔ اور وہ اس قدر راستباز انسان ہے کہ کوئی شخص جو اس سے واقف ہے ایک لمحے کے لئے اس کے واقعے کے بالکل صحیح ہونے سے انکار نہ کرے گا۔"

"۱۷ جنوری ۱۸۸۷ء کو اس نے پراویڈنس کے بینک سے ۵۵۱ ڈالر نکالے گرینی میں ایک زمین کی قیمت ادا کرنے اور بعض دوسرے مطالبات ادا کرنے کے لئے اور گھوڑا گاڑی پر سوار ہوا۔ یہ آخری واقعہ ہے جو اس کو یاد ہے۔ وہ اس روز گھر نہیں پلٹا اور دو ماہ تک اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ اخبار میں اس کے گم ہو جانے کی خبر کی گئی اور یہ اندیشہ کیا گیا کہ کہیں اس کو قتل کر دیا گیا ہے پولیس نے اسکی تفتیش کی مگر بیسود۔ ۱۴ مارچ کی صبح کو نارِس ٹاون پنسلوینیا میں ایک شخص جو اپنے آپ کو اے جے براؤن کہتا تھا اور اس نے چھ ہفتے پہلے ایک دکان کرائے پر لے لی تھی، اس میں میوے مٹھائی اور اسٹیشنری کی دکان لگائی تھی اور خموشی کے ساتھ بلا اس کے کہ کسی کو اس میں کوئی بات عجیب یا خلاف معمول معلوم ہو تجارت کیا کرتا تھا، بالکل خوف زدہ بیدار ہوا، اور اس مکان کے لوگوں کو جس میں وہ قیام پذیر تھا، بلایا اور پوچھا کہ میں کہاں ہوں اس نے بیان کیا کہ میرا نام اینسل بورن ہے، اور میں نارِس ٹاؤن سے بالکل ناواقف ہوں، اور نہ مجھے دکان داری آتی ہے اور سب سے آخر بات جو اس کو یاد تھی اور جو اس کو کل کا واقعہ معلوم ہوتا تھا وہ پراویڈنس بینک سے روپیہ نکلوانے کا تھا۔ اس کو اس امر کا یقین نہ آتا تھا کہ اس واقعے کو دو ماہ گذر چکے ہیں۔ اس مکان کے لوگوں نے اسکو دیوانہ خیال کیا، اور یہی ڈاکٹر لوئی رِیڈ نے

خیال کیا جو پہلے پہل اسکو دیکھنے کے لئے بلائے گئے تھے لیکن پراوڈنس تار دینے پر اسکی تصدیق ہوئی اور فوراً اس کا بھتیجا مسٹر اینڈریو ہیرس پہونچ گیا اور تمام باتوں کی تصدیق کی اور فوراً اس کو مکان لے گیا۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ اس مدت میں اس کا بیس پونڈ وزن کم ہوگیا ہے اور اس دوکان کے خیال سے ایسی نفرت ہوئی کہ اس نے اسکے اندر پاؤں دھرنے سے ابھی انکار کر دیا۔

”شروع میں دو ہفتہ تک گذشتہ واقعات کا کچھ پتہ نہ چلا کیونکہ معمولی شخصیت کے عود کر آنے کے بعد اسکو اس زمانے کی کوئی بات یاد نہ آئی۔ اور نہ کسی نے ان لوگوں میں سے جن کو وہ جانتا تھا گھر سے جانے کے بعد اس کو دیکھا تھا۔ اس تغیر کا سب سے نمایاں حصہ وہ پیشہ ہے جو نام نہاد براؤن نے اختیار کیا۔ مسٹر بورن کو اپنی زندگی میں تجارت سے خفیف تعلق بھی نہیں رہا ہے۔ براؤن کے ہمسائے یہ کہتے ہیں کہ اس کے عادات درست تھے، اسکے اندر کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ وہ کئی بار فیلڈلفیا گیا اور اپنے سامان تجارت میں اضافہ کیا۔ وہ خود اپنا کھانا دکان کے پچھلے حصے میں پکاتا تھا، جہاں وہ سوتا بھی تھا، باقاعدہ گرجا جاتا تھا۔ ایکبار نماز میں اس نے ایک تقریر کی جسکو سننے والوں نے پسند کیا اور انہیں ایک ایسا واقعہ بیان کیا، جو اس کی معمولی بورن والی حالت میں گذرا تھا۔

”جون ۱۸۹۰ تک اسکے متعلق صرف اسقدر معلوم تھا۔ جب میں نے مسٹر بورن کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ تنویم کے معمول بننے پر راضی ہو جائیں کیونکہ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا آیا تنویمی بیخودی میں اس کی براؤن والی یاد داشت لوٹتی ہے یا نہیں۔ یہ اسقدر جلد عود کر آئی کہ مجھے بھی حیرت ہوگی۔ تنویم کی حالت میں اس کو اپنی معمولی زندگی کا ایک بھی واقعہ یاد نہ آتا تھا۔ اینسل بورن کی نسبت یہ بیان کیا کہ میں ان کا نام تو سنا ہے، مگر میں ان سے واقف نہیں ہوں۔ مسز بورن جب سامنے آئیں تو اس نے بیان کیا کہ میں نے اس عورت کو کبھی نہیں دیکھا۔ دوسری طرف اس نے اپنی گمشدگی کے زمانے کے تمام واقعات بیان کئے، اور نارس ٹاون کے

قصہ کی تمام تفصیل بیان کی۔ اب کل بات صاف ہو گئی۔ براؤن کی شخصیت خود مسٹر بورن کی سکڑی ہوئی شکل تھی۔ وہ اپنی آوارہ گردی کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ بیان نہیں کرتا، کہ وہاں تکلیف تھی اور مجھے سکون کی ضرورت تھی۔ بیخودی کی حالت میں اس کا سن زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کی آواز سست اور کمزور ہوتی ہے۔ اس کے منہ کے کونے نیچے کی طرف مڑے ہوئے ہوتے ہیں وہ اپنی آنکھوں کو چھپائے بیٹھا رہتا ہے، کہ گویا وہ کسی ایسی بھولی ہوئی بات کو یاد کرتا ہے، جو اس کے براؤن کے تجربے سے دو ماہ پہلے اور بعد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہر طرف سے بند ہوں، اور نہیں کہہ سکتا کہ اس کے اول و آخر کیا ہے۔ میں کسی سرے سے بھی باہر نہیں نکل سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ کس شے نے مجھکو اس گھوڑا گاڑی میں بٹھایا تھا۔ اور مجھے یہ بھی یاد نہیں، کہ میں نے وہ دکان کیوں اور کس طرح سے چھوڑی۔ اس کی آنکھیں بالکل تندرست اور تمام حسیتیں صحیح ہیں۔ بس اسقدر فرق ہے کہ بیداری کی نسبت اس بیخودی میں وہ ذرا دیر سے جواب دیتا ہے۔ میں نے اشارے کے ذریعہ دونوں شخصیتوں کے ایک کرنے کی کوشش کی اور یادداشتوں کو مسلسل بنا دینا چاہا۔ مگر کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی۔ اور مسٹر بورن کی کھوپری نے آج تک مختلف ذاتوں کو اپنے اندر بند رکھا ہے"۔

"اس کو قدرتی تو نہیں بیخودی کا واقعہ شمار کرنا چاہیئے جو دو ماہ تک باقی رہی اس شخص کے واقعہ کے اندر عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس قسم کا اور کوئی واقعہ اس سے پہلے پیش نہ آیا "" اور نہ سیرت کے اندر کسی قسم کا تغیر ہوا۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں دورے بار بار ہوتے ہیں، اور حیثیت و کردار میں نمایاں تغیر ہو جاتا ہے۔

(۳) آسیب میں ثانوی حالت کا دورہ اچانک ہوتا ہے، اور اس کی مدت عموماً کم ہوتی ہے یعنی چند منٹ سے لے کر چند گھنٹے تک۔ جب ثانوی حالت پوری طرح پر طاری ہو جاتی ہے، تو جو کچھ اس دوران میں ہوتا ہے، وہ اس کے رفع ہو جانے کے بعد مطلق یاد نہیں رہتا۔ موضوع پر جب

دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو اس طرح بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے، اور اسکی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی، اور اب بھی جو لوگ قائل ہیں اسکو بھوت پریت ہی کا عمل سمجھتے ہیں۔ ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے کسی قدیم باشندے یا کسی اور مکروہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے بالعموم یہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے، اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب زدہ اہل تغیر شخصیت کی ایک قسم ہوتے ہیں۔ اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور نقص نہیں بھی ہوتا، ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں، اور اب ان کے صحیح معنی میں علمی مطالعہ کی کوشش کیجا رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنی شکل وہ ہوتی ہے جس میں موضوع خود بخود بکتا چلا جاتا ہے، اور اس کی سب سے ادنی صورت وہ ہوتی ہے، جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو بکنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اسکے بعد وہ نوبت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے وقت یا پڑھتے وقت بے خبری میں بکتا اور بولتا چلا جاتا ہے، اور اس طرح سے بولتا ہے کہ گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو۔ بیخبری میں آلات موسیقی وغیرہ بجانا بھی آسیب کی نسبتہً ادنی حالت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں معمولی شخصیت باشعور طریق پر تو حصہ لیتی ہے، لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہو۔ انتہائی صورتوں میں بیہوشی کامل ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان غرضکہ ہر شے بدل جاتی ہے۔ بیہوشی کے رفع ہونے کے بعد بھی کچھ یاد نہیں آتا۔ جب پھر دورہ ہوتا ہے تو اسوقت سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے، اس میں ایک عجیب وغریب قسم کی بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک قسم کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً جس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ یا تو بیہودہ بازاری مسخرے کی ہوتی، انڈین آسیب عورتوں کو اسکو از دہریا)

مردو نجو بریوز (بہادر) اور مکان کو دگو ہم کہتے ہیں" یا پھر وہ علمی بلند پروازیا کرتی ہے اور عجیب وغریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہمنوائی حسن قانون تدریج و ترقی کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہی ہے۔ اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اسکی وجہ خواہ یہ ہو کہ تحت الشعوری حس ایک خاص سطح تک پہونچ جاتی ہیں۔ وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات ظاہر ہوتی جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں اور آسیبی بیہوشی کے اثرات اور اشارات تنویم کے اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپکو شخص اسوجہ سے آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت میں حال میں آسیب زدہ ہونیکی توقع کرتے ہیں۔ اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ زیادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اس قسم کا عمل کرتے ہیں۔ کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہی سکرات موت کی نقل کرتے ہیں۔ بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں۔ حاضرین کی تکالیف کا حال بیان کرتے ہیں۔ مجھے ان واقعات کے متعلق جن میں سے اکثر کو بذات خود دیکھا ہے کوئی نظریہ شایع کرنا مقصود نہیں ہے۔

انفعالی تحریر کے متعلق ایک واقعہ نقل کرتا ہوں جو مجھے مسٹر سڈنی ڈین ار آر، ممبر کانگریس کانکٹیکٹ نے خود اپنا عنایت کیا ہے۔ یہ عمر بھر ایک طاقتور اور چست اخبار نویس مصنف اور کاروباری آدمی رہے ہیں اور برسوں سے لکھنے والے معمول ہیں۔ اور ان کے پاس بہت سے ایسے مسودات ہیں جنھیں انھوں نے بغیر محسوس کئے خودبخود لکھا ہے۔

وہ ہمیں لکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض خاص ہیروگلف اور عجیب و غریب خط ہیں جن کی صورت و نوعیت میں عام طور پر ایک وحدت پائی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ اس کا انگریزی زبان میں ترجمہ ہے۔ ہم نے کبھی بظاہر اس ناممکن

کام کے انجام دینے کی کوشش نہیں کہ ان حروف کی نقل کروں۔ یہ اس طرح سے بنے ہوئے ہیں جیسے کسی نے انکو نقش کر دیا ہو اور عموماً اس طرح سے لکھے ہوئے ہیں، کہ کسی نے پنسل سے نہایت سُرعت کے ساتھ لکھ دیا ہو۔ اس میں بہت سی زبانیں ہیں جن میں سے بہت سی مُردہ ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کا تاریخ میں کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ ان کے دیکھنے سے ہیں اس امر کا اطمینان ہو جائے گا کہ انکو کوئی نقل نہیں کر سکتا، صرف چربہ اُتار سے تو اتارے۔

مگر مظاہر کا یہ صرف ایک مختصر سا جزو ہیں۔ خود کاری کی جگہ ارتسامیت نے لی ہے، اور جب کام جاری ہوتا ہے تو میں معمولی حالت میں ہوتا ہوں، اور مجھے محسوس ہوتا ہے، دو ذہن دو عقلیں اور دو شخص عملی طور پر مصروف ہیں۔ تحریر میرے ہاتھ کی ہوتی ہے لیکن املا نہ تو میرا ہوتا ہے، اور نہ اس کو میرے ارادے سے کوئی تعلق ہوتا ہے، بلکہ کسی اور کے ذہن کا ہوتا ہے جسکے مضامین کا مجھے مطلق کوئی علم نہیں ہوتا اور نہ اس کے متعلق میں کوئی نظریہ رکھتا ہوں۔ میں خود شعوری طور پر خیال واقعہ اور انداز بیان پر نکتہ چینی کرتا ہوں حالانکہ ہاتھ مضمون اور اس کے الفاظ لکھنے میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر میں جملہ نہ لکھوں اور لفظ بھی نہ لکھوں تو اسکا ارتسام ختم ہو جاتا ہے، اور قبل اسکے کہ کام دوبارہ شروع ہو میرے ارادے کا دوبارہ اظہار ہونا لازمی ہے۔ اس کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے جہاں سے میں نے چھوڑا تھا۔ حتیٰ کہ اگر میں نے جملے کے وسط میں چھوڑا ہو تو اس کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے۔ جملوں کا آغاز اسطرح سے ہوتا ہے کہ مجھے نہ تو ان کا مطلب معلوم ہوتا ہے، اور نہ یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کہاں ختم ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجھے تحریر کا موضوع پہلے سے کبھی معلوم نہیں ہوتا۔"

"اب بلا میرے کسی ارادے کے چوبیس ابواب کا سلسلہ جاری ہے، جو زندگی کے حکمی اخلاقی، روحانی اور ابدی پہلوؤں سے متعلق ہے۔ مذکورہ بالا طریق پر سات باب لکھے جا چکے ہیں۔ ان سے پہلے سات باب مادی ہوتے ہے ماوراء زندگی اور اس کی خصوصیات پر تحریر ہو چکے ہیں۔ ہر باب کے ختم پر کسی ایسے شخص کے دستخط ہیں جو زمین پر رہ چکا ہے۔ بعض تو ایسے ہیں جن سے میں مل چکا

اور ان سے واقف ہوں اور بعض تاریخ میں معروف ہیں . . . . . مجھے کسی باب کے مصنف کا نام اسوقت تک معلوم نہیں ہوتا جب تک وہ باب ختم نہیں ہوجاتا، اور آخر میں نام لکھا جاتا ہے . . . . . مجھے ان مشہور مصنفوں سے دلچسپی نہیں ہے جن کے متعلق مجھے قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے بلکہ مجھے اس فلسفہ سے بھی دلچسپی نہیں ہے جس کی ان ابواب میں تعلیم دی گئی ہے اور جس سے اس سے پہلے میں بالکل ناواقف تھا۔ زندگی کے متعلق میرا خیال ایک عیسائی کا ہے اسکی روسے یہ فلسفہ نیا ہے یہ معقول بھی معلوم ہوتا ہے اور اس کو منطقی طور پر بیان کیا گیا ہے . مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ میں بطور خود اسکی خاطر خواہ طور پر تردید نہیں کرسکتا

اس کو یا تو باشعور الغیو لکھتا ہے، یا ایسا ہوتا ہے کہ آسیب شخصیت اختیار کرلیتا ہے جو عملی طور پر شخصیت کو آسیب بنا دیتا ہے . میں نے غیر شعوری عمل کی کل ساخت کا بھی مطالعہ کیا ہے . اور جس حد تک میں انتقاداً اس کا امتحان کرسکتا ہوں بہ حیثیت نظریہ کے یہ اس عجیب وغریب کام کے متعلق جو میرے ذریعہ سے انجام پاتا ہے بہت سے امور میں ناقص معلوم ہوتا ہے . میرے لئے تناسخ کے معنی میں مفروضہ کو تسلیم کرلینا زیادہ قرین عقل ہے اور یہ یقین کرلینا کہ میں نے اس دنیا میں کسی قسم کی زندگی گذاری ہوگی اور کبھی اس وقت کی عقلی قوتیں مجھ پر اسوقت غالب آجاتی ہیں، اور فلسفہ کا ایک باب لکھدیتی ہیں یا روحوں کیلئے ایک ڈاکخانہ کھول دیتی ہیں، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتی ہیں، اور ان کو انگریزی زبان میں ترجمہ کرالیتی ہیں . سب سے آسان اور قرین عقل حل میرے لئے یہ ہے کہ اس دعوے کو تسلیم کرلوں کہ کوئی ایسی روح مجھسے یہ لکھواتی ہے جو قالب سے علیحدہ ہوچکی ہے . لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کون روح ہے؟ بڑے بڑے مشہور اساتذہ اور ارباب فکر کے نام نہایت ہی لغو و باقاعدہ بکواس کے ختم پر لکھے جاتے ہیں"

"مجھے تو یہی قرین عقل معلوم ہوتا ہے (اس مفروضہ کے مطابق کہ کوئی شخص ہے جو دوسرے کے دماغ اور عقل سے کام لیتا ہے) کہ پیام میں کم و بیش دوسرے

آواز و انداز ہونا چاہیے، اور غیر مرئی شخصیت سے یعنی وہ قوت جو متاثر کرتی ہے فکر واقعہ یا فلسفہ متعلق ہونا چاہیے نہ کہ انداز و طرز بیان۔ مثلاً جب میرے دماغ پر پوری طرح سے اثر ہوتا ہے، اور میری پنسل پوری روانی کے ساتھ جاری ہوتی ہے، مجھے اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ میں اس زبان سے آشنا ہوں اور میری شخصیت بہ حیثیت لکھنے والے کے پیام کے ساتھ خلط ملط ہوتی جا رہی ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انداز تحریر و طرز بیان اور باقی تمام چیزیں میرے انداز تحریر سے بالکل مختلف ہوتی ہیں"۔

ایک معمول کی مدہوشیوں سے مجھے بھی کافی واقفیت ہے، اور اس بنا پر اس امر سے میں ناواقف نہیں ہوں کہ آسیب انسان کی ہر ممکنہ بیدار ذات سے مختلف ہو سکتا ہے۔ جو واقعہ میرے ذہن میں ہے اس میں یہ ایک مردہ فرانسیسی ڈاکٹر ہونے کا مدعی ہے، اور مجھے یقین ہے کہ اس ڈاکٹر کے ایسے لاتعداد واقعات و حالات اور زندہ و مردہ ملاقاتیوں اور قرابتداروں سے واقف ہے، جن کے آسیب زدہ ناموں تک سے بھی آشنا نہیں ہے۔ یہاں محض اپنی رائے بیان کرتا ہوں اور اس کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کرتا، اور اس سے میرا مقصود یہ نہیں ہے کہ اور لوگوں کو اپنا ہم رائے بنا لوں، بلکہ مجھے اس امر کا یقین ہے، ان بیخودیوں کے مظاہر کا نہایت غور و خوض سے مطالعہ کرنے کی نفسیات کے لئے بہت ضرورت ہے، اور یہ خیال کرتا ہوں کہ ممکن ہے میرے شخصی اعتراف سے متاثر ہو کر، ایک یا دو پڑھنے والے اس میدان کی طرف متوجہ ہو جائیں جس میں نام نہاد حکیم صحرا نوردی کرنے سے قطعاً انکار کر دیتا ہے۔

اکثر اشخاص کو اس امر کے متعلق ایسی شہادت ملی ہے، جس کو اپنے نزدیک قطعی سمجھتے ہیں کہ آسیب بعض حالتوں میں کسی مرے ہوئے آدمی کی روح ہوتی ہے۔ یہ مظاہر اس طرح بتدریج ایسے واقعات میں مل جاتے ہیں، جہاں اس خیال کا صحیح ہونا محض لغو ہوتا ہے کہ (حکمی تعصب سے بالکل قطع نظر کر کے بھی) گمان غالب انکی صحت کی جانب نہیں ہوتا۔ لیورینسی وینیم کا واقعہ غالباً آسیب کی انتہائی شکل ہے۔ یہ آسیب جدید ترین قسم کا ہے۔ لیورینسی ایک چہاردہ سالہ نوعمر لڑکی تھی، جو اپنے

والدین کے ساتھ واٹسیکا میں رہتی تھی۔ اس نے (مختلف اختناقی دوروں اور کم و بیش بری قسم کی مدہوشیوں کے بعد) آخر میں یہ کہہ دیا کہ مجھ پر میری راف کی روح ہے، جو ایک ہمسائے کی لڑکی تھی، اور بارہ سال پہلے دیوانگی کی حالت میں پاگل خانے میں مر گئی تھی۔ اور اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ میں مسٹر راف کے مکان میں جاؤنگی۔ ایک ہفتے کی رد و کد کے بعد اس کے والدین آخر کار اس کو مسٹر راف کے یہاں بھیجدینے پر رضامند ہو گئے۔ اور مسٹر و مسز راف اس پر ترس کھاتے تھے، اور ساتھ ہی روح کے معتقد تھے، وہ اس کو اپنے یہاں لے گئے۔ ایکبار وہ جب ان کے مکان میں پہونچ گئی، تو اس نے خاندان کو اس امر کا یقین دلادیا کہ ان کی مردہ میری لیورینسی کے قالب میں آگئی ہے۔ لیورینسی کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ عارضی طور پر جنت میں ہے، اور اب میری کی روح اس کے جسم پر مستولی ہو کر دوبارہ اپنے ارضی مستقر میں فروکش ہے۔

اپنے نئے گھر میں پہنچنے کے بعد لڑکی بالکل خوش اور مطمئن ہو گئی۔ وہ ہر اس شخص کو جانتی تھی، جس کو میری اپنے اصلی جسم میں جانتی تھی۔ انکو پہچانتی اور پکارتی تھی جو میری کے دوست اور اس خاندان کے سنہ ۱۸۵۲ء سے سنہ ۱۸۶۵ء تک جبکہ میری کا انتقال ہوا ہے دوست تھے اور اس نے بیسیوں کیا سیکڑوں واقعات اس وقت کے بیان کئے اور یاد دلائے جو میری کی اصلی زندگی میں گذرے تھے۔ جب تک اس کا قیام مسٹر راف کے یہاں رہا اسکو اپنے باپ مسٹر وینم کے خاندان کا نہ تو کوئی علم تھا، اور نہ وہ ان کو پہچانتی تھی۔ اور نہ ان کے دوستوں اور ہمسایوں کو پہچانتی تھی۔ تاہم مسٹر و مسز وینم اور ان کے بچے مسٹر راف کے یہاں اسے دیکھنے آتے تھے، اور وہ ان سے اجنبیوں کی طرح ملا دی جاتی تھی۔ متعدد ملاقاتوں اور تذکروں کے بعد وہ ان سے ملاقاتیوں سا اُنس کرنے لگی۔ اور مسٹر راف کے ساتھ تین مرتبہ ان سے ملنے آئی۔ دن گذرتے گئے، اور وہ بالکل معمولی حالت میں خلیق اور محنتی معلوم ہوتی تھی وہ اپنے خانگی فرائض پر پوری طرح سے توجہ کرتی تھی، اور گھر کا کام اسی طرح سے کرتی تھی جس طرح ایک اطاعت شعار بیٹی سے توقع ہو سکتی ہے وہ حسب موقع گاتی تھی، پڑھتی تھی، اور خاندان کی عام دلچسپی کے معاملات

کے متعلق باتیں کرتی تھی۔

جب نام نہاد میری کا مسٹر راف کے یہاں قیام تھا، تو اس زمانے میں بھی وہ کبھی کبھی جنت کی طرف لوٹ جاتی تھی اور جسم کو خاموش مدہوشی کی حالت میں چھوڑ دیتی یعنی بغیر اس کے کہ لیورینسی کی اصلی شخصیت عود کرے۔ آٹھ یا نو ہفتے کے بعد ایسا ہوتا کہ کبھی چند منٹ کے لئے لیورینسی کی حرکات اور یاد میں فرق واقع ہوتا، مگر کلیتہً نہیں بلکہ جزوی طور پر۔ ایک بار ایسا بھی ہوا کہ لیورینسی نے تھوڑی دیر کیلئے اس پر کامل قبضہ بھی کر لیا۔ آخر کار میری کی پیشین گوئی کے مطابق چودہ ہفتے کے بعد جو اس نے پہلے پہل نمودار ہوتے وقت کی تھی، وہ قطعی طور پر زائل ہو گئی، اور لیورنیسی کا شعور ہمیشہ کے لئے لوٹ آیا۔ مسٹر راف لکھتے ہیں

”اس نے مجھ سے اس امر کی خواہش کی میں اسکو گھر پہنچا دوں اور میں نے اس کو گھر پہنچا دیا۔ وہ مجھ کو اب مسٹر راف کہتی تھی، اور اس طرح سے گفتگو کرتی تھی، جس طرح ایک نو عمر لڑکی کو ایک اجنبی سے گفتگو کرنی چاہئے۔ میں نے اس سے سوال کیا اب کیا حال ہے۔ کیا اب چیزیں اچھی طرح سے معلوم ہونے لگی ہیں۔ وہ کہنے لگی کہ مجھے خواب سا معلوم ہو رہا ہے۔ وہ اپنے والدین اور بھائیوں سے نہایت محبت سے ملی اور ہر ایک سے مسرت کے آنسو بہا کر بغل گیر ہوئی۔ اس نے اپنے باپ کی گردن میں باہیں ڈالدیں، اور اس کے لاتعداد پیار لے ڈالے۔ میں اس کے باپ سے ابھی ملا ہوں انکا بیان ہے کہ وہ اب بالکل اچھی ہے‘۔

لیورنیسی کی ماں دو ماہ کے بعد لکھتی ہے۔

”اس مدت میں وہ بالکل تندرست اور اس کے ہوش و حواس صحیح و سالم ہیں۔ مکان پر پلٹنے کے دو یا تین ہفتے کے بعد اسکو اپنی گذشتہ گرمیوں کی بیماری کے بعد کے زمانے کے متعلق کچھ حیرت تھی، لیکن یہ تغیر شاید فطری ہو جو اس لڑکی میں وقوع پذیر ہوا ہو۔ اس کو اس زمانے کے متعلق یہی معلوم ہوتا تھا کہ میں سو رہی ہوں، یا خواب دیکھ رہی ہوں۔ لیورنیسی اس وقت سے پہلے کی نسبت زیادہ چست زیادہ ہوشمند زیادہ محنتی اور زیادہ مہذب و باحیا معلوم ہوتی ہے۔ ہم اسکی کامل صحت اس کے خاندانی ڈاکٹر اسٹیونس اور مسٹر و مسز راف

سے منسوب کرتے ہیں۔ مسٹر راف اس کو اپنے یہاں لے گئے اور انہیں کے یہاں اسکو صحت کلی حاصل ہوئی۔ ہم کو پورے طور پر یقین ہے کہ وہ اگر گھر پر رہتی تو وہ مر جاتی یا اس کو پاگل خانے بھیجنے پر مجبور ہوتے اور اس حالت میں وہ مر ہی جاتی اور مجھ پر جو تکلیف و پریشانی آپڑتی اس سے میں بھی زندہ نہ رہ سکتی۔ لیورنسی کے چند اعزا جن میں ہم لوگ بھی داخل ہیں یہ خیال کرتے ہیں کہ اسکو روحانی قوت سے صحت ہوئی ہے، اور اس لڑکی پر میری راف کا آسیب تھا۔

اس کے آٹھ سال بعد یہ سنا گیا کہ لیورنسی کی شادی ہو گئی، اور وہ ماں بھی بن گئی ہے، اور اسکی صحت بالکل اچھی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی آسیبی زندگی سے عہدہ برآ ہو چکی ہے۔

ان دوروں کے اثنا میں حسیت کی حالت کے بہت کم مشاہدات کئے گئے ہیں۔ میں نے دو خود کار لکھنے والوں کے ہاتھوں کو دوران تحریر میں بے حس پایا ہے۔ اور دو کو میں نے دیکھا ہے ان کے ہاتھ بے حس نہ تھے۔ خود بخود لکھنے سے پہلے عموماً بازو کے اعصاب میں ایک طرح کا درد اور عضلات میں ایک طرح کا انقباض ہوتا ہے۔ مدہوشی کی حالت میں ایک آسیب زدہ کی زبان اور ہونٹوں میں میں نے پن چبھایا تو معلوم ہوا ان میں حس نہیں تھی۔

شخصیت کے ان اختلالات کے دوران میں اگر دماغی حالت کے متعلق کوئی نظریہ قایم کریں تو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ اس میں اپنے عمل کی تمام صورتوں کے بدلنے اور کچھ عرصے کے لئے مرتب اتصالی راستوں کے ترک کر دینے کی قوت موجود ہوتی ہے۔ اور کسی طرح سے ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے پر یادداشت کے محو ہو جانے کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ یہی نہیں بلکہ ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اتصالی راستوں کے باقاعدہ سلسلوں کی مال دوسرے سلسلوں میں اتر جاتی ہے، اسی لئے ایک سلسلے میں جو اعمال ہوتے ہیں، ان سے ایک شعور ہوتا ہے، اور دوسرے سلسلے کے اعمال اس کے ساتھ ہی دوسرے شعور کا باعث ہوتے ہیں صرف اسی طرح ہم ان خود بخود لکھنے وغیرہ کے واقعات کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو مریض سے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب وہ بخود نہیں ہوتا نہ اس پر اختناقی بے حسی وغیرہ

کا دورہ ہو جاتا ہے۔ مگر مال اتر جانے کے کیا معنی ہیں، اور یہ ٹھیک کس قسم کی بے ربطی کو ظاہر کرتا ہے، اس کا ہم قیاس تک نہیں کر سکتے۔ میرے خیال میں ذات کے دو ہو جانے کا تصورات کے بعض سلسلوں کے مابین ارتباط نہ ہونا تو باعث قرار نہ دینا چاہئے۔ بلکہ یہ کہنا تو ایک حد تک بہتر ہے کہ جن معروضات کی پہلے ترکیب ہوا کرتی تھی وہ اب دو ذاتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ ہر ذات دماغی راستوں کے ایک نظام پر مبنی ہوتی ہے، جو بطور خود عمل کرتے ہیں۔ اگر دماغ معمول کے مطابق عمل کرتا ہے اور غیر مربوط نظاموں میں پھر ربط ہو جائے، تو شعور میں ایک نیا تاثر پیدا ہوگا جو تیسری ذات ہوگی جو باقی دو سے مختلف ہوگی لیکن ان کے معروضات کو بطور نتیجہ کے جانے گی۔ جو کچھ میں گذشتہ باب میں کہہ چکا ہوں اس کے بعد اس ذیل میں کسی مزید گفتگو کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ادنیٰ درجے کے خود حرکتی اعمال کی بعض خصوصیات سے اس امر کا پتا ملتا ہے کہ جو نظام بے قاعدہ ہو جاتے ہیں اور گویا جن کی مال اتر جاتی ہے انہیں سے ایک داہنے نصف کرے میں اور ایک بائیں نصف کرے میں ہوتا ہے۔ موضوع اکثر الٹی طرف لکھتے ہیں یا وہ حروف کو الٹ پلٹ دیتے ہیں یا وہ خط آئینہ لکھتے ہیں۔ یہ سب فتور تحریر کی علامات ہیں۔ اگر بائیں ہاتھ کو اس کی فطری تسویق پر چھوڑ دیا جائے تو یہ اصل خط کی نسبت خط آئینہ زیادہ سہولت کے ساتھ لکھے گا۔ مسٹر ایف ڈبلیو ایچ میرس نے ان تمثیلوں پر زور دیا ہے۔ انھوں نے معمولی پلینچیٹ کی تحریر کے ادنیٰ درجے کے اخلاقی انداز کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ ہوہلنگ جیکسن کے اصول کے مطابق بایاں نصف کرہ چونکہ نسبتہً زیادہ ترقی یافتہ آلہ ہے اس لئے معمولی اوقات میں داہنے نصف کرے کی فعلیت کو دبا دیتا ہے۔ مگر مسٹر میرس یہ کہتے ہیں کہ خودکاری اعمال میں ممکن ہے رکاوٹ رفع ہو جائے اور داہنا نصف کرہ بطور خود عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جائے۔ ایک حد تک بہت ممکن ہے یہی حقیقت ہو۔ لیکن دو ذاتوں کی دو نصف کروں کے ذریعے سے توجیہ مسٹر میرس کے خیال کے مطابق بہت ہی بعید از قیاس ہے۔ ذاتیں ایک سے زائد ہو سکتی ہیں۔ اور جو دماغی نظام انفرادی طور پر ایک کے لئے عمل کریں گے انکی نسبت

یہ خیال کرنا پڑے گا کہ نہایت باریکی کے ساتھ ایک دوسرے میں ساری ہونگے۔

خلاصہ

اب اس طویل باب کا خلاصہ کرتے ہیں۔ شعور ذات کیلئے چشمۂ فکر کا وجود لازمی ہے جس کا ہر حصہ بطور انا کے (۱) ما قبل کے حصوں کو یاد رکھ سکتا ہے اور ان چیزوں کو جان سکتا ہے جن کو یہ جانتے تھے اور (۲) ان میں سے بعض حصوں کو لنا قرار دیکر بہت اہم سمجھتا ہے اور باقی کو ان سے منسوب کرتا ہے۔ لنا کا مرکز ہمیشہ وجود جسمی ہوتا ہے جس کو اسوقت موجود محسوس کیا جاتا ہے۔ جو کچھ گزشتہ احساسات کو یاد رکھتا ہے موجودہ احساس سے مشابہ ہوتا ہے اس کو ایک لنا سے منسوب کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسکے ساتھ مربوط محسوس ہوتی ہیں وہ اس لنا کا جزو محسوس ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض لنا کے وسیع ترین معنی میں اجزا معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں میں لباس مادی مقبوضات احباب اور عزت و منزلت داخل ہیں یہ لنا ان چیزوں کا تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا خارجی طور پر علم ہوتا ہے انا جو ان کو جانتا ہے وہ خود مجموعہ نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو نفسیاتی اغراض کے لحاظ سے روح کی طرح سے ایک غیر متغیر مابعد الطبیعیاتی شئے یا انائے خالص کی طرح سے ایسا خیال کرنے کی ضرورت ہے جو زماں سے خارج ہو۔ یہ ایک خیال ہوتا ہے جو ہر لمحہ گذشتہ لمحہ کے خیال سے مختلف ہوتا ہے لیکن یہ گذشتہ خیال کا ان تمام چیزوں کے ساتھ مالک ہوتا ہے جن کو آخر الذکر اپنا کہتا تھا۔ اس بیان کے اندر تمام اختیاری واقعات آجاتے ہیں، جو سوائے آنی و لمحی افکار کے اور کسی مفروضہ سے گرانبار نہیں ہے۔ ایک ہی دماغ بہت سی شعور ذوات کے تابع ہو سکتا ہے جو یا تو ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہوں یا ایک ہی وقت میں موجود ہوں لیکن اس کے عمل میں کس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں اور یہ کہ آیا زائد ذہنی شرائط بھی حائل ہو سکتی ہیں یہ ایسے سوالات ہیں جن کا اس وقت جواب نہیں دیا جا سکتا۔

اگر کسی کو اس امر پر اصرار ہو کہ لمحی و گریزاں افکار ایک دوسرے کے مقبوضات کے کیوں وارث ہوتے ہیں اور دماغی حالتیں (ریاضیاتی معنی میں)

ایک دوسرے کے قبل کیونکر ہوتے ہیں کہ اگر اس کی کوئی وجہ ہے وہ وہیں سے دستیاب ہوسکتی ہے جہاں سے تمام حقیقی وجوہ عالم کے کامل معنی میں ملتے ہیں۔ اگر کوئی ایسے معنی یا اس کے قریب قریب ہی ہیں (اور ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ اس قسم کے معنی ہیں) تو صرف اسی سے یہ بات واضح ہوسکتی ہے کہ اس قسم کے محدود انسانی تفکر کے چشمے اس طرح سے دماغی عمل کے کیوں تابع ہوکر عالم وجود میں آتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسیات کو طبیعی اور اختصاصی علم کی حیثیت سے محض اعمال و افعال کا ضابطہ بیان کرکے خاموش ہوجانا چاہیئے۔ اگر لمحی و گریزاں خیال ایسا وجود ہو جس کی براہ راست تصدیق ہوسکتی ہو اور جس کے متعلق ہنوز کسی نے شک نہیں کیا ہے۔ تو خود یہ خیال ہی متفکر ہی ہوگا اور نفسیات کو اس سے تجاوز کرنے کی ضرورت نہیں۔ کسی ماورائی متفکر کے داخل کرنے کا مجھے تو صرف یہی طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ اس امر سے انکار کردوں کہ ہم کو اس قسم کے خیال کا براہ راست کوئی علم ہوتا ہے۔ اس صورت میں آخر الذکر کا وجود مسلمہ بنجائے گا۔ اس امر کا ایک دعویٰ اس تمام معلوم کے مطابق ایک عالم کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ مسئلہ کہ وہ معلوم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ اس سوال کو جب ایکبار اس طرح سے بیان کردیا جائے گا تو روحانیہ اور ماورائیہ کے حل خود ہمارے نفسیاتی حل کے مساوی ہونگے لیکن یہ بات ہم کو نفسیاتی یا فطری نقطۂ نظر سے متجاوز کردیگی

باب یازدہم

توجہ

یہ بات حیرت انگیز ہے کہ انتخابی توجہ کے ہر وقت موجود ہونے جیسے اہم واقعے کی طرف انگلستان کے تجربی نفسیاتیوں نے، کوئی خاص توجہ نہیں کی۔ جرمن فلاسفہ نے اس پر واضح طور پر بحث کی ہے، اور اس کو ایک استعداد یا ایک نتیجہ قرار دیا ہے۔ لیکن ان مصنفوں کے یہاں جیسے لاک ہیوم ہارٹلے جیمس جان اسٹورٹ مل اور اسپنسر ہیں، اسکے متعلق ایک لفظ بھی نہیں ملتا، اور اگر کہیں اس کا ذکر آ بھی جاتا ہے، تو یونہی ضمناً۔ مظہر توجہ کے اس طرح سے نظر انداز کر دینا کا جو محرک ہوا ہے، وہ ظاہر ہے۔ یہ مصنف اس بات کے ثابت کرنے پر تلے ہوے ہیں کہ انسان کے ذہن کی اعلیٰ استعدادیں خالص تجربے کے نتائج ہیں۔ اور تجربے کے متعلق تو یہ فرض کر رکھا ہے کہ یہ ایسی شے کا ہوتا ہے جو محض موجود ہوتی ہے۔ توجہ جس سے ردعملی از خودی کی ایک مقدار مترشح ہوتی ہے، بظاہر اس خالص لینے والے اور قبول کرنے والے حلقے کو توڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہے جسپر تجربہ مشتمل ہوتا ہے۔ اس لیئے اس کا نظر انداز کرنا ضروری ہوا اور نہ اس سے بیان کے تسلسل میں خلل واقع ہوتا تھا۔

لیکن جس وقت انسان اسپر غور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے تجربے کا تصور، جو حس کو خارجی حواس کی موجودگی محض کے مساوی قرار دیتا ہے کس قدر غلط ہے۔ خارج میں میرے حواس کے سامنے لاکھوں چیزیں موجود ہیں، جو کبھی صحیح طور پر میرے تجربے میں داخل نہیں ہوتیں۔ اسکی کیا وجہ ہے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ وہ میرے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتیں۔ میرا تجربہ وہی ہوتا ہے جس کی طرف میں توجہ کرنا چاہتا ہوں۔ صرف وہی چیزیں جن کی طرف میں متوجہ ہوتا ہوں، میرے ذہن کو متشکل کرتی ہیں۔ صرف دلچسپی ہی سے زور و تاکید روشنی اور سایہ پائین پیشین مختصر یہ کہ معقول تناظر حاصل ہوتا ہے، اس کی مقدار ہر جاندار میں مختلف ہوتی ہے مگر اس کے بغیر ہر جاندار کا شعور خاکستری رنگ کی ایسی ابتری ہوتی جس کے اندر کسی قسم کا امتیاز نہ ہوتا جس کا ہم تخیل بھی نہیں کر سکتے۔ اس قسم کے تجربی مصنف جیسے مسٹر اسپنسر ہیں جاندار کو محض مٹی خیال کرتے ہیں، جسپر تجربات کی بارش ہوتی ہے۔ مٹی اس مقام پر سب سے زیادہ متاثر ہوتی ہے، جہاں قطرے اس پر زیادہ کثرت سے پڑتے ہیں اور اس طرح ذہن کی آخری شکل متعین ہوتی ہے۔ اگر وقت کافی ملے تو اس شرح کے مطابق تمام ذی حس چیزیں ایک ہی ذہنی ساخت اختیار کریں گی کیونکہ تجربہ جس سے شکل متعین ہوتی ہے، غیر متغیر واقعہ ہے اور اس کی جزئیات کی ترتیب اسی طرح سے ختم ہوگی کہ ذی حس عضویہ پر ہو بہو عکس پڑ جائے۔ اگر یہ بیان صحیح ہو تو کتوں کی ایک نسل جس کی پشتہا پشت سے فرض کرو پوپ کے محل میں پرورش ہو رہی ہے اور ان کے سامنے مختلف قسم کی شکلیں سنگ مرمر میں کھدی ہوئی آتی ہیں تو انہیں ان شکلوں کی خاص نوعیت میں امتیاز ہونا چاہیے۔ مختصر یہ کہ ایک عرصے میں انہیں سنگ تراشی کا بہت بڑا مبصر بن جانا چاہیے۔ ہر شخص اس امکان کے متعلق حکم لگا سکتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہ نہیں مجسموں کا اگر اس کو ابدالآباد تک بھی تجربہ ہوتا رہے گا تو بھی کتا ان سے اسی قدر ناواقف اور بے ذوق رہے گا، جسقدر کہ پہلے دن تھا، کیونکہ اس کے اندر اصل دلچسپی مفقود تھی جس کے ذریعے سے وہ اپنے امتیازات کو مربوط کرتا۔ اور اس نسل کے کتوں میں مجسموں کی کرسی کی خوشبوئیں اس طرح منتظم ہو جاتیں کہ موروثی سنگ تراشوں کا

علم بھی ان کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ بہ حیثیت انسان ہونے کے ان کے لئے یہ ہوگئیں محض ایک رازِ سربستہ ہیں۔ پس ان مصنفوں نے اس اہم حقیقت کو نظرانداز کر دیا ہے کہ ذہنی دلچسپی اپنی اہم انگشت شہادت سے کسی خاص تجربہ کی طرف اشارہ کرکے، اس کو اسقدر قوی کرسکتی ہے، کہ بہت سے کم ہونے والے ائتلافات میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو کثیر الوقوع ائتلافات میں نہیں ہوتی۔ خود دلچسپی کی پیدائش اگرچہ کسی قسم کے اصول کی پابند نہیں مگر بلاشبہ تجربات کو یہ زیادہ بناتی ہے، اور تجربات اسکو کم بناتے ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ توجہ کیا ہے۔ یہ چند ہموقت معروضات یا سلاسل فکر میں سے کسی ایک معروض کے واضح و جلی طور پر ذہن پر قابض و مستولی ہو جانے پر مشتمل ہوتی ہے۔ شعور کا رجوع کرنا اسکی اصل روح ہے یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ بعض کی طرف سے توجہ منعطف کر لی جاتی ہے، اور یہ ایسی حالت ہے، جس کا حقیقی عکس وہ منتشر و پریشان حالت ہوتی ہے جس کو فرانسیسی میں Distraction (انتشار) کہتے ہیں اور جرمن میں (Zerstreulheit) پریشان خیالی) کہتے ہیں۔

اس آخر الذکر حالت سے ہم سب واقف ہیں حتیٰ کہ اس کی انتہائی مدارج سے بھی۔ اکثر اشخاص کو اس قسم کا دورہ دن میں کئی بار ہوتا ہے۔ آنکھیں خلا پر جمی ہوئی ہوتی ہیں، دنیا کی آوازیں مبہم ہو کر ایک معلوم ہونے لگتی ہیں۔ توجہ منتشر ہوتی ہے کل جسم کا ایسا احساس ہوتا ہے، کہ گویا کہ یہ ایک شے کے طور پر ہو۔ اور شعور پائیں اگر کسی شے سے پر ہوتا ہے تو ایک طرح کی گذرنے والے زمانے کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کی سنجیدہ حس سے پر ہوتا ہے۔ اپنے ذہن کے دھندلے پائین میں ہم جانتے ہیں کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے، یعنی اُٹھنا بیٹھنا لباس پہننا کسی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں قدم آگے بڑھانا۔ مگر کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے کہ ہم آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کوئی شے سکون کی پوست کے دور کرنے میں مانع آتی ہے۔ ہر لمحہ ہم کو اسکی توقع ہوتی ہے، کہ یہ حالت رفع ہوتی ہے، کیونکہ ہم کو اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن یہ جاری رہتی ہے اور ہم گویا اس کے اندر تیرتے رہتے ہیں، یہاں تک ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے

اور ہم نہیں جانتے ہیں کہ کس شئے سے اور کیونکر حاصل ہوتی ہے اور یہ ہم کو اپنے حواس مجتمع کرنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو بند کرتے ہیں، اپنا سر ہلاتے ہیں پائیں کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں اور زندگی کا پیّا پھر چلنے لگتا ہے۔

یہ عجیب و غریب رکاوٹ کی حالت چند لمحے کے لئے ہم خود بخود اپنی آنکھوں کو خلا کی طرف جما کر جب چاہیں پیدا کر سکتے ہیں۔ بعض اشخاص ارادی طور پر اپنے اذہان کو خالی کر سکتے ہیں۔ اکثر کے لئے پروفیسر ایکسنر کی طرح سے یہ سوجانیکا نہایت عمدہ طریقہ ہے۔ حیوان جب فاعلانہ طور پر کسی کام میں مصروف نہیں ہوتے تو غالباً ان کے شعور کی ایسی ہی کچھ منتشر سی حالت ہوتی ہے۔ تکان بے مزہ میکانیکی مشاغل جو آخر کار خود بخود ہونے لگتے ہیں۔ انسان کے اندر یہ حالت پیدا کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ نیند نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس حالت سے بیدار ہوتے ہیں تو انسان مشکل سے بتا سکتا ہے کہ وہ کس خیال میں مصروف تھا۔ تنویم کی بیخودی کے معمولوں کو جب اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے، تو وہ اس حالت کو خود بخود اختیار کر لیتے ہیں۔ جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تم کیا خیال کر رہے ہو تو وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ کسی خاص شئے کا نہیں۔

اس حالت کے ارتفاع کو ہم بیداری توجہ کہتے ہیں۔ اس حالت میں ایک شئے توجہ پر مستولی ہو جاتی ہے اور باقی چیزیں عارضی طور پر اس کے احاطہ سے خارج ہو جاتی ہیں۔ بیداری تو کسی خارجی تحریک کی وجہ سے ہوتی ہے یا کسی غیر معلوم داخلی تغیر کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور اپنے ساتھ جو تغیر یہ لاتا ہے وہ کسی ایک شئے کی جانب توجہ کے ارتکاز پر مشتمل ہوتا ہے یا ایسی حالت کی جانب ہوتا ہے، جو اس کے اور قطعاً منتشر حالت کے قریب ہوتی ہے۔

ایک وقت میں ہم کتنی اشیا کی طرف توجہ کر سکتے۔

حد شعور کے مسئلے پر اکثر گفتگو ہوتی ہے اور لوگوں نے اس کے جواب دیئے ہیں بعض اوقات اولی طور پر اور بعض اونات اختبار کے ذریعہ سے۔ اس موقع پر اس کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور باب ۹ میں ہم نے جو اصول قائم کئے تھے، انکے مطابق ہمارے لئے جواب دینا کچھ دشوار نہیں ہے۔ جن اشیا کی طرف

ہم متوجہ ہوسکتے ہیں ان کی تعداد غیر محدود ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار انسان کی ذہانت کی قوت پر فہم کی صورت اور چیزوں کی نوعیت پر ہے۔ جب اشیا کا فہم تعقلی طور پر ایک مربوط نظام کی صورت میں ہوتا ہے تو انکی تعداد بہت زیادہ ہوسکتی ہے لیکن اشیا کتنی ہی کیوں نہ ہوں ان کا علم ایک منفرد نبض شعور سے ہوتا ہے جس کیلئے یہ ایک پیچیدہ معروض ہوتی ہیں۔ وحدت ۲۷۹) جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں بھی ذہن کے سامنے متعدد تصور نہیں ہوتے۔

وحدت ذہن کو اکثر ایسے فلاسفہ نے بھی فرض کیا ہے جو تصورات کی بین سالماتی نوعیت کے بھی قائل تھے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اسکے سامنے ایک سے زیادہ خارجی واقعہ نہیں آسکتا۔ ڈیوگلڈ اسٹیورٹ تک اس بات کا قائل ہے کہ ہر شکل کا بصری ادراک "ذہن کے لئے اسی قدر توجہ کا ممیز معروض ہوتا ہے کہ گویا اس کے اور باقی کے مابین مکانی خلا حائل ہو . . . . ذہن کے لئے ان امور میں سے ایک سے زائد کی طرف توجہ کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اور چونکہ شکل کا ادراک مختلف نقاط کے اضافی محل وقوع کو بھی ظاہر کرتا ہے اس لئے ہم اسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ آنکھ کو جو شکل کا ادراک ہوتا ہے وہ توجہ کے مختلف افعال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر توجہ کے یہ افعال اس قدر سرعت کے ساتھ ہوتے ہیں کہ ہم پر اس کا بھی اثر ہوتا ہے کہ گویا ادراک صرف لمحہ بھر کے لئے ہوا ہو"

اس قسم کے پر از تصنع نظریات صرف مہمل قسم کی مابعد الطبیعیات ہی سے پیدا ہوسکتے ہیں یا لفظ تصور کے ابہام سے جو بعض اوقات تو لفظ تصور کے مرادف ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات شئے معلوم کے۔ اسکی وجہ سے لوگ شئے سے صرف وہی کیفیت منسوب نہیں کرنے لگتے ہیں جو ذہنی حالت میں ہوتی ہے بلکہ وہ سادگی بھی منسوب کرنے لگتے جسکے متعلق یہ خیال ہے کہ روح میں جاگزیں ہوتی ہے۔

مگر جب اشیا کا حواس کے ذریعے سے فہم کیا جاتا ہے تو ان اشیا کی تعداد جن پر وقت واحد میں توجہ ہوسکتی ہے بہت کم ہوتی ہے۔

"چارلس بانٹ کہتا ہے کہ ذہن کو چھ علیحدہ علیحدہ چیزوں کا ایک وقت میں تصور ہوسکتا ہے۔ ابراہیم ٹکر ان کی تعداد کو گھٹا کر چار کر دیتا ہے۔ اور ڈسٹٹ ٹریسی انکو

بڑھا کر پھر چھ کر دیتا ہے۔ ولیم ہملٹن کہتے ہیں کہ ان فلاسفہ میں سے پہلے اور آخری فلسفی کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے۔ تم آسانی کے ساتھ خود اختیار کر سکتے ہو مگر ایک بات کا خیال رہے کہ اشیا کو مجموعوں میں ترتیب نہ دی جائے۔ اگر فرش پر کچھ سنگ مرمر کی کنکریاں پھینکو تو ابتداءً تمھیں بغیر پریشانی کے چھ یا سات سے زیادہ نظر نہ آئیں گی لیکن اگر تم انکو دو یا تین کے مجموعوں میں تقسیم کر لو تو پھر تم کو اتنے ہی مجموعے بھی نظر آجائیں گے جس قدر کہ ابتداءً کنکریاں نظر آئی تھیں کیونکہ ذہن ان مجموعوں کو اکائیاں خیال کرتا ہے۔ یہ ان پر بہ حیثیت کل کے نظر ڈالتا ہے اور ان کے اجزا کو نظر انداز کر دیتا ہے"۔

پروفیسر جیونس نے اس تجربے کا اس طرح سے اعادہ کیا، کہ کچھ سیم کے دانے ایک بکس میں ڈالے اور دیکھا کہ چھ کی نسبت تو ۱۴۷ بار میں سے ۱۲۰ مرتبہ صحیح اندازہ ہوا اور پانچ کی نسبت ۱۰۷ بار میں سے ۱۰۲ بار صحیح اندازہ ہوا اور چار اور تین کے اندازہ میں کبھی غلطی نہیں ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مشاہدوں سے صحیح معنی میں توجہ کے متعلق کچھ بھی تعین نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تو ایک حد تک ہماری نظر کی صحت کا اندازہ کرتے ہیں (خصوصاً ابتدائی حافظے کی تمثال کی) اور ایک حد تک ائتلاف کی مقدار کی جو فرد دیکھی ہوئی ترتیبات اور ہندسوں کے ناموں مابین رکھتا ہے۔

ہر اسم عدد سیم کے بیجوں کو ایک کامل شے کی حیثیت سے سمجھنے کی ایک صورت ہوتا ہے۔ اس قسم کے تجربے میں تمام اجزا کی ہمنوائی سے تعقل بنتا ہے سیم کا کوئی ایک دانہ اپنا علیحدہ ائتلاف نہیں رکھتا اور اس طرح مشق سے صحیح اندازہ کرنے کی تعداد بہت بڑھ سکتی ہے لیکن جہاں ہمارے پیش نظر شے کے ایسے حصے ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں جسکے معنی یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک شے ہوتا ہے اور ان سب کا یکجا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس صورت میں ان سب حصوں کا ایک وقت میں سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ ذہن ایک کی طرف توجہ کرتے وقت دوسرے کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ تاہم بعض حدود کے اندر

یہ ہو سکتا ہے۔ ایم پالہان نے اس کے بارے میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اختبار کئے ہیں۔ انھوں نے ایک نظم کو تو بہ آواز بلند پڑھا اور دوسری نظم کو ذہن میں دہرایا۔ ایک جملہ کو لکھا اور دوسرا جملہ زبان سے کہا۔ نظم پڑھتے وقت کاغذ پر حساب کیا" ان کی تحقیق ہے کہ ذہن کو دُہرا بنانے کی سب سے آسان صورت یہ ہے کہ اس کو ایک ہی وقت میں دو آسان مگر مختلف اعمال میں مصروف کیا جائے۔ ایک ہی قسم کے دو عمل دو جز میں دو نظموں کا پڑھنا ایک کا لکھنا اور دوسری کا زبانی پڑھنا اس عمل کو زیادہ غیر یقینی اور دشوار کر دیتے ہیں"۔

اس قسم کے اعمال میں اکثر توجہ ڈانوا ڈول ہو جاتی ہے مگر ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کام کے ایک حصے کا لفظ دوسرے حصے میں آجاتا ہے میں خود اپنے اندر یہ دیکھتا ہوں کہ جب میں ایک ہی وقت میں ایک شے کو زبانی پڑھنا چاہتا ہوں اور دوسری شے کو لکھنا چاہتا ہوں تو ہر لفظ یا ترکیب کا آغاز ایسی شے سے ہوتا ہے جس پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ شروع ہونے کے بعد ایک یا دو لفظ تک تو میرا قلم خود بخود ہی لکھتا چلا جاتا ہے۔ ایم پالہان نے اس وقت کا بھی مقابلہ کیا ہے جو عملوں کو ایک وقت کرنے میں اور انھیں عملوں کو علیحدہ علیحدہ کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ ایک ساتھ دو کام کرنے میں بعض اوقات وقت کی بہت بچت ہو جاتی ہے۔

"میں اتھلی کے پہلے چار شعر لکھتا ہوں اور موسیٹ کے گیارہ شعر بہ آواز پڑھتا ہوں۔ اس تمام عمل میں ۴۰ سکنڈ صرف ہوتے ہیں لیکن محض بہ آواز پڑھنے میں ۲۲ سکنڈ صرف ہوتے ہیں اور محض لکھنے میں ۳۱ یا مجموعی طور پر ۵۳ سکنڈ صرف ہوتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک ساتھ کرنے میں بہت فائدہ ہے۔

یا پھر دیکھو

میں ۲۱۲، ۳۱۲، ۴۱۲ کو ۲ سے ضرب دیتا ہوں اس عمل میں چھ سکنڈ صرف ہوتے ہیں۔ چار مصرعوں کے پڑھنے میں بھی چھ سکنڈ صرف ہوتے ہیں اسکے معنی یہ ہیں ان کے ایک ساتھ کرنے میں کوئی نقصان نہیں۔

اسمیں شک نہیں کہ وقت کی ان پیمائشوں کے اندر قرار واقعی صحت نہیں ہے۔ تین چیزیں ایک ساتھ کرنے یعنی دونوں ہاتھوں سے لکھنے اور زبان سے پڑھنے میں عمل بیحد دشوار ہو گیا۔

پس اگر اس سوال سے کہ ہم کتنی چیزوں کی طرف ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں سے یہ مراد لی جائے کہ کس قدر غیر مربوط و مختلف اعمال تعقل ایک ساتھ ہمارے ذہن میں ہو سکتے ہیں تو اسکا جواب یہی ہو گا کہ اگر اعمال بہت زیادہ عادتی نہ ہوں، تو سہولت سے ایک سے زیادہ نہیں لیکن اگر عادتی ہوں تو دو یا زیادہ سے زیادہ تین توجہ کے بہت زیادہ ڈانواڈول ہوئے بغیر ہو سکتے ہیں لیکن جہاں اعمال کم از خود ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سیزر کی کہانی میں چار خطوں کا لکھوانا اور ایک کا خود لکھنا تو توجہ کو نہایت سرعت کے ساتھ ایک سے دوسرے کی طرف آنا پڑتا ہوگا اور اس وجہ سے وقت کی بچت نہوتی ہوگی کسی ایک نظام کے اجزا لاتعداد ہو سکتے ہیں لیکن جب اس کل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اسوقت ہم کو کل کا بحیثیت مجموعی ہی وقوف ہوتا۔

جب ہم کو خفیف حسوں کی طرف توجہ کرنی ہوتی ہے اور انکی طرف ملتفت ہونے میں سعی کو کام میں لانا پڑتا ہے، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ ایکطرف توجہ کرنے کے لئے دوسرے کے ادراک میں بہت کچھ خلل واقع ہوتا ہے۔ اس میدان میں بہت کچھ عمدہ کام ہوا ہے، جس میں سے اس مقام پر کچھ نہ کچھ بیان کرنا ضروری ہے۔

زمانہ ہوا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جب انتظاری توجہ کو دو حسوں میں سے ایک کی طرف مرکوز کر دیا جائے تو دوسری ذرا دیر کے لئے ذہن سے بالکل غائب ہو جائے گی، اور ایسا معلوم ہوگا کہ یہ بعد میں ہوتی ہے، اگرچہ حقیقتہً دونوں ایک ہی وقت میں ہوئی ہوں۔ چنانچہ ایک عام مثال یہ ہے کہ جراح نشتر کے جلد میں داخل ہونے سے پہلے مریض کا خون بہتا ہوا دیکھ لیتا ہے۔ اسی طرح سے ایسا ہو سکتا ہے کہ لوہار ہتھوڑے کے لوہے پر پڑنے سے پہلے اس میں سے شعلے

نکلتے ہوئے دیکھے وغیرہ۔ پس ایسے دو ارتساموں کے صحیح وقت کا پتہ چلانے میں ایک ایک قسم کی دشواری ہوتی ہے جن سے ہم کو یکساں دلچسپی نہیں ہوتی۔ خصوصًا اس وقت جب کہ یہ مختلف النوع بھی ہوتے ہیں۔

پروفیسر ایکسنر جن کے اختبارات کا، دو حسوں کے زمانے میں تسلسل ادراکی کے اتصال کے متعلق ہیں آئندہ باب میں اقتباس کرنا ہوگا، ایسی حالت کے متعلق جب مدت بہت ہی کم ہو، حسوں کے وقفے اور انکی صحیح ترتیب کے محسوس کرنے کے لئے توجہ کو کیونکر قائم کیا جاتا ہے بعض دلچسپ باتیں بیان کرتے ہیں۔ بیان کرنا یہ ہوتا ہے کہ دو اشارے آیا ہم وقت ہوتے ہیں یا ایک دوسرے کے بعد اور اگر ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں تو ان میں سے پہلے کونسا ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ جو انھوں نے بیان کیا ہے وہ اس حالت میں کام دیتا ہے جب اشاروں میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا یعنی مثلاً جب یہ دو یکساں آوازوں پر مشتمل تھے جن میں سے ہر ایک کو ایک ایک کان نے سنا تھا۔ اس میں وہ پہلی بار اشارے کا انتظار کرتے ہیں اب یہ جو کچھ بھی ہو، اور دوسرے لمحے میں اس کو یادداشت کے ذریعے سے شناخت کرتے ہیں۔ دوسرا جو ہمیشہ فرق سے شناخت ہوتا تھا، خود اس کے متعلق کبھی واضح طور پر امتیاز نہیں ہوا۔ جب زمانہ حد سے زیادہ کم ہوتا تو پہلا دوسرے سے بالکل علیحدہ نہ ہو سکتا تھا۔

دوسرا طریقہ یہ کہ توجہ کو ایک خاص قسم کے اشارے کے لئے تیار کیا جاتا ہے، اور دوسرے لمحے میں اس امر کا وقوف کرنے کی کوشش کیجاتی ہے کہ آیا یہ اپنے ساتھی سے پہلے آیا ہے یا بعد میں۔

"اس طریقے کے اندر بہت کچھ شک رہتا ہے جس ارتسام کے لئے ذہن کو طیار نہیں کیا جاتا وہ حافظے میں دوسرے کی نسبت زیادہ کمزور و مبہم ہوتا ہے اور اس کا وقت اچھی طرح سے متعین نہیں ہوتا۔ ہم ذہنی طور پر قوی محرک کو جس کی طرف ہم متوجہ تھے، بالکل اسی طرح پہلا سمجھ لیتے ہیں، جس طرح ہم خارجی طور پر قوی محرک کو پہلا سمجھنے لگتے ہیں۔ تاہم ہوسکتا ہے کہ صورت حال اس کے

برعکس ہو لمس سے بصر کی جانب اختبارات کرنے ہیں، اکثر ایسا معلوم ہوا کہ گویا وہ ارتسامات جن کے لئے یہ تیار تھی، دوسرے ارتسامات کے آنے سے قبل ہی موجود تھے۔

جب ارتسامات میں بہت زیادہ فرق ہوتا تھا تو ایکسنر خود اپنے آپ کو کثرت سے یہی طریقہ استعمال کرتا ہوا پاتے تھے۔

اس قسم کے مشاہدات میں (جن کو ان مشاہدات کے ساتھ گڈمڈ نہ کرنا چاہئے جہاں کہ دو اشارے بعینہ یکساں تھے اور ان کے ایک دوسرے کے بعد ہونے کو محض دوگونہ ہی سمجھ لیا گیا تھا، اور اس قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا کہ ان میں سے پہلے کونسا ہوا ہے) ظاہر ہے کہ ہر اشارے کو ہمارے ادراک میں مختلف لمحہ زمانی کے ساتھ مرکب ہونا چاہئیے۔ یہ دو مختلف چیزوں کے ایک ہی وقت میں ذہن پر مستولی ہونی کی سادہ ترین مثال ہے۔ اب ان اشاروں کا معاملہ جو ہموقت ہوتے ہیں بالکل مختلف قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے مشاہدات کے لیئے جو صورت حال پر زیادہ سے زیادہ روشنی ڈالیں ہم کو ونٹ کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔

متعلم کو زمان ردعمل کے اختبارات یاد ہونگے، جن پر ہم نے باب ۳ میں بحث کی تھی۔ ونٹ کے اختبارات میں کبھی کبھی ایسا ہوا کہ زمان ردعمل صفر رہگیا یا اس نے سلبی صورت اختیار کر لی جس کو اگر معمولی زبان میں ادا کیا جائے تو یہ ہوگا، کہ مشاہدہ کرنے والا بعض اوقات اشارے کی طرف اس قدر متوجہ تھا کہ اسکا ردعمل حقیقت میں بھی زماناً اس کے مطابق ہوا، یا اس سے پہلے ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس سے سیکنڈ کے کسی حصہ بعد ہوتا، جیسا کہ قدرتی طور پر اسکو ہونا چاہئیے تھا۔ آئندہ اس قسم کے نتائج کے متعلق اکثر مواقع پر ذکر آئیگا۔ ونٹ انکی توجیہ میں کہتا ہے۔

"عموماً ہم کو دو محرکوں کی ہموقتی کا بہت صحیح احساس ہوتا ہے، بشرطیکہ انمیں باہم شدت میں بہت فرق نہو۔ اور اختبارات کے ایسے سلسلہ میں جس کے اندر مہیج سے پہلے متنبہ کر دیا جاتا ہے، ہم خود بخود بلا کسی ارادے کے ردعمل کرنا چاہتے ہیں اور انمیں یہی نہیں ہوتا کہ مہیج کے بعد ہم ممکنہ تعجیل سے ردعمل کریں بلکہ اس طرح سے

کہ بہت ممکن ہے کہ ہماری حرکت ہیج کے ساتھ ساتھ ہی ہو جائے۔ ہم اپنے احساسات لمس و توانائی (عضلی انقباض) کو خارجی طور پر اشارے کے ہم وقت کر دینا چاہتے ہیں۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر حالات میں ہم کو تقریباً کامیابی ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں ہمیں اشارے سننے کا بیّن شعور ہوتا ہے ہم ردّ عمل کرتے ہیں اور ہمارے ردّ عمل کا احساس عالم وجود میں آتا ہے اور یہ سب باتیں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں۔

ایک اور مقام پر ونٹ کہتا ہے۔

"ان مشاہدات کی دشواری اور مقابلۃً کمی جن میں زمان ردّ عمل کو اس طرح سے معدوم کیا جا سکتا ہے، یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب ہماری توجہ پوری شدت سے کام کر رہی ہو، اس وقت اس کو دو تصوروں پر بھی قائم رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات بھی دیکھنے کے لائق ہے کہ جب ایسا ہوتا ہے تو انسان ہمیشہ تصورات میں ایک خاص قسم کا ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور ان کو کسی پیچیدہ معروض کے اجزا سمجھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اختبارات زیر بحث میں مجھے اکثر ایسا معلوم ہوا ہے کہ میں نے خود اپنی درج کرنے والی حرکت سے وہ آواز پیدا کر دی، جو گیند تختہ پر گر کر پیدا کرتی ہے"۔

ان حالتوں میں جن کا ونٹ نے ذکر کیا ہے دشواری یہ ہوتی ہے کہ ایسے واقعات کو، جو زماناً ایک ساتھ نہیں ہوتے، بظاہر واقعات کے ایسے مجموعے میں بدلنا پڑتا ہے، جو ایک وقت ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ توجہ کو اس طرح حقیقتہً ہم وقت ارتسامات کے مابین اس طرح منقسم کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے، جس سے یہ علیحدہ علیحدہ محسوس ہونے لگیں۔ جن حالتوں کو وہ بیان کرتا ہے وہ درحقیقت زمانے کے ادراک غلط کی حالتیں ہیں یا اگر خود اسی کے الفاظ کو استعمال کیا جائے ذہن کی زمانی بے ترتیبی کی حالتیں ہیں۔ مگر اس نے اس کے اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز حالات کا مطالعہ کیا ہے۔ یہ ہم کو اپنی تحقیق میں ایک قدم اور آگے لیجاتے ہیں اس لئے میں ان کا اقتباس کرتا ہوں، اور جہاں تک ممکن ہوگا، خود اسی کے لفظ بھی استعمال کروں گا۔

"حالات اس وقت اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں جب ہم کو ارتسامات کے

ایسے سلسلے کا احساس ہوتا ہے، جن کے مابین بیّن وقفے ہوتے ہیں، جس کے مابین کوئی مختلف وغیر متعلق ارتسام اچانک داخل کر دیا جاتا ہے۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ سلسلے کے کونسے رکن کے ہم زائد ارتسام کو مطابق محسوس کرتے ہیں۔ اس رکن کے ساتھ جسکی موجودگی کے ساتھ یہ فی الحقیقت موجود ہوتا ہے، یا انہیں کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر زائد ہیج مختلف حاسہ سے تعلق رکھتا ہو، تو ممکن ہے بہت بڑے اختلافات کا احساس ہو۔

اختبار کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ سلسلے کے لئے چند بصری ارتسامات لئے جائیں، (جو آسانی کے ساتھ کسی متحرک شے سے حاصل ہو سکتے ہیں) اور مختلف ارتسام سمعی ہو۔ فرض کرو کہ ایک سوئی یکساں رفتار سے ایک دائرے کے گرد گھومتی ہے، اور اسقدر سست رفتار سے کہ اسکے ارتسامات میں گڑبڑ نہ ہو، بلکہ ہر لمحے میں اس کا وضع و مقام بیّن طور پر نظر آتا رہے۔ فرض کرو وہ گھنٹہ جو اس سوئی کو حرکت دیتا ہے، اس کے اندر ایسا بھی حساب ہو، جس سے ہر چکر کے بعد گھنٹی بجے لیکن ایسے مقام پر جو متغیر ہو سکے، جس کی وجہ سے مشاہدہ کرنے والے کو پہلے سے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ کس مقام پر گھنٹی بجے گی۔ ایسے مشاہدات میں تین حالتیں ممکن ہیں، گھنٹی کے بجنے کا ادراک یا ٹھیک اس وقت ہو، جس کی طرف بجتے وقت سوئی اشارہ کرتی ہے، اس صورت میں انحراف اکائی نہ ہوگا، یا ہم اس کو سوئی کی بعد کی حالت کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ گویا ایجابی انحراف ہوگا۔ یا پھر یہ ہوگا کہ ہم اس کو سوئی کی بجنے سے پہلے کی حالت سے ملا دیں گے۔ اور اس کو ہم سلبی انحراف سے موسوم کریں گے۔ قدرتی بات تو یہ ہے کہ انحراف ایجابی واقع ہو، کیونکہ ادراک کے لئے ہمیشہ کچھ نہ کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ حالت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ آواز وقت سے پہلے معلوم ہوتی ہے، اور بہت کم ایسا ہوتا ہے، کہ آواز ٹھیک وقت پر یا اس کے بعد آئے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ان تمام تجربات میں آواز اور سوئی کی خاص وضع کے مابین ترکیب ہونے میں کچھ نہ کچھ وقت تو ضرور صرف ہوتا ہوگا، اور یہ کہ سوئی کی ایک گردش اس کے لئے کبھی کافی نہ ہوگی۔ یہ حرکت اتنی دیر تک ضرور رہنی چاہئے کہ

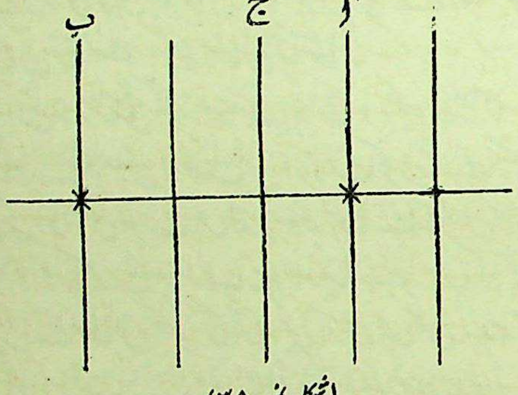
خود آوازوں کا ایک باقاعدہ سلسلہ بن جائے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ دو علیحدہ سلسلوں کا ایک وقت میں ادراک ہوگا، جن میں سے کوئی ایک سرعت کے تغیرات کی بنا پر نتیجہ کو تغیر کر دے گا۔ یہ بات معلوم ہوگی کہ اولاً آواز میزان کے ایک خاص حصے سے متعلق ہوتی ہے، صرف رفتہ ہی رفتہ سوئی کی کسی خاص وضع سے اسکے ترکیب پانے کا ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن بہت سی گردشوں سے بھی جو نتیجہ حاصل ہوگا، وہ بھی ممکن ہے بہ اعتبار یقین ناکافی ہو کیونکہ اس پر توجہ کی اتفاقی ترکیبات کا بہت اثر ہوتا ہے۔ اگر ہم گھنٹی کی آواز کو سوئی کی کسی اپنی پسند کردہ وضع سے ترکیب دینا چاہیں تو ہم کو بغیر دشواری کے کامیابی ہو جاتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ یہ مقام اصل مقام سے زیادہ دور نہ ہو۔ اگر ہم کل میزان کو ڈھک دیں اور صرف ایک حصہ کو کھلا رہنے دیں جہاں سے کہ ہم کو سوئی گذرتی ہوئی نظر آئے تو ہم میں گھنٹی کی آواز کو اس مقام کے ساتھ ترکیب دینے کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ اور ہمیں نہایت آسانی کے ساتھ ہم $\frac{1}{4}$ سیکنڈ کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ نتائج کے مفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کو طویل اور کثیر مشاہدات سے اخذ کیا جائے جس میں توجہ کی اس قسم کی بے قاعدگیاں قانون تعداد کثیر کے مطابق ایک دوسرے کی تلافی کر دیں گی اور صحیح قانون کے ظاہر ہونے کا موقع دیں گی۔ اگرچہ میں نے (بوقفات) برسوں تجربات کئے ہیں مگر ایسے بھی یہ اس قدر کافی نہیں ہیں کہ کل موضوع پر حاوی ہو جائیں تاہم یہ ان بڑے قوانین کو ظاہر کرتے ہیں جن کے مطابق ان حالات میں توجہ ہوتی ہے۔

چنانچہ ونٹ گھنٹی کی آواز کے ظاہری انحراف کی جہت و مقدار میں امتیاز کرتا ہے۔ جہت سوئی کی سرعت رفتار پر مبنی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ گھنٹی کی آواز کے تسلسل پر مبنی ہوتی ہے۔ جب گردشیں فی سیکنڈ ایک کے حساب سے ہوتی تھیں جس لمحے میں گھنٹی بجتی تھی اس کا اس کو تقریباً صحیح اندازہ ہوتا تھا۔ لیکن اس سے زیادہ تیز رفتار پر بین طور پر غلطیاں ہونے لگیں۔ اور اس سے کم رفتار پر سلبی غلطیاں تقریباً ہمیشہ موجود تھیں دوسری جانب اگر سرعت بڑھتی رہی غلطیاں سلبی قسم کی ہوتی رہیں۔ اور اگر سست ہوتی رہیں تو ایجابی قسم کی ہوتی رہیں

عموماً جوں جوں رفتار اور اس کے تغیرات سست ہوتے ہیں غلطی کی مقدار زیادہ ہوتی ہے آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انفرادی فرق بھی عام ہوتے ہیں اور ایک ہی شخص میں مختلف اوقات میں فرق ہوتے ہیں[1]

---

[1] در اصل یہ ببیل کے مشاہدے کی "شخصی مساوات" ہے۔ ایک مشاہدہ کرنے والے نے اس کی استوائی دوربین، اس لمحہ کا مشاہدہ کرنے کے لئے دیکھا جس میں ایک سیارہ نصف النہار پر سے گذرتا ہے۔ اور مینی ساحت میں سیارے کے نصف النہار پر سے گذرنے کے وقت ایک دھاگہ آجاتا ہے جس کے برابر مساوی فاصلہ سے اور دھاگے نظر آتے ہیں۔ سیارے کے دھاگے تک پہونچنے سے پہلے اس نے گھنٹہ کو دیکھا اور پھر آنکھ دوربین پر جما کے سیکنڈوں کو گھنٹہ کی آواز سے گننا شروع کیا۔ چونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ سیارہ ٹھیک گھنٹہ کی آواز پر نصف النہار پر سے گذرے اسلئے



(شکل نمبر ۳۵)

مشاہدہ کرنے والے دیکھتا تھا کہ سیارہ گھنٹہ کی آواز سے پہلے ٹھیک کس مقام پر ہے اور اس کے بعد کس مقام پر ہے تاکہ سیکنڈ کی کسروں کا اندازہ ہو جائے۔ اس کے لئے وقت کو اسی طرح سے تقسیم کرنا تھا جسطرح خط نصف النہار جگہ کو تقسیم کرتا ہوا معلوم ہوتا مثلاً اگر ۲۰ سکنڈ گن لئے اور اکیسویں سکنڈ پر سیارہ خط نصف النہار میں سے د س کی حد تک ہٹا ہوا معلوم ہوتا، اور بائیسویں پر یہ ب س کے فاصلہ پر ہوتا تو اگر اسی بیع ہس : : ۱ : ۲ ہو تو سیارہ نصف النہار پر سے ۲۱ ۱/۳ سکنڈ پر گذرا ہوگا یہ حالات ہمارے اختبار کے حالات کے مشابہ ہیں۔ سیارہ سوئی ہے۔ دھاگے میزان ہیں، اور زمانی انحراف کی توقع ہے جو اگر سرعت زیادہ ہو تو ایجابی ہوگا، اور کم ہو تو سلبی ہیئتی مشاہدات میں اسکی مقدار کی پیمائش کا موقع نہیں ہے لیکن یہ امر کہ اس کا وجود ہے، اس کا یقین اس امر سے ہوتا ہے کہ کل ممکنہ غلطیوں کا لحاظ کرنیکے بعد بھی مختلف اشخاص میں ایک ذاتی فرق رہتا ہے جو اکثر اوقات اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے جو محض زمان رد عمل کے مابین ہوتا ہے۔ اور یہ بعض اوقات ایک سکنڈ سے بھی زیادہ ہوتا ہے۔

ونٹ کے شاگرد فان ٹشائش نے ان اختبارات کو اور بھی بڑے پیمانے پر کیا ہے، اس نے صرف ایک گھنٹی کی آواز ہی استعمال نہیں کی بلکہ ۲، ۳، ۴، ۵، ہم وقت ارتسامات سے کام لیا جسکی وجہ سے توجہ کو سوئی کا مقام اس وقت معلوم کرنا ہوتا تھا جب بہت سی باتیں جمع ہوتی تھیں۔ فان ٹشائش نے گھنٹی کی ایک ٹن کو تو ہمیشہ وقت سے پہلے محسوس کیا۔ انحراف ہمیشہ سلبی ہوتا تھا۔ جوں جوں اور ہم وقت ارتسامات کا اضافہ ہوا تو انحراف اولاً صفر رہگیا، اخیر میں ایجابی ہو گیا۔ یعنی ارتسامات سوئی کی ایسی وضع کے متعلق ہوے جو بعد از وقت تھی۔ جب ہم وقت ارتسامات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے تھے' تو یہ رکاوٹ زیادہ ہوتی تھی (مختلف مقامات پر برقی لمسی ہیجان سادہ لمسی ہیجان مختلف آوازیں) ہر زائد ارتسام کے ساتھ رکاوٹ بالنسبۃً کم ہوتی گئی جس کی وجہ سے غالب گمان یہ ہے کہ چھ ارتسامات سے بھی وہی نتیجہ حاصل ہوتا، جو کہ پانچ سے ہوا، جو سب سے بڑی تعداد تھی جن کو فان ٹشائش نے استعمال کیا تھا۔

ونٹ ان تمام نتائج کی سابقہ مشاہدات (دیکھو صـ ۴۶۲) سے توجیہ کرتا ہے کہ ردّ عمل اشارے کو بعض اوقات قبل از وقت کر دیتا ہے۔ اس نے فرض کیا ہے کہ ذہن گھنٹی کی آواز کی طرف اس قدر متوجہ ہوتا ہے کہ اس کا ادراک ہر آواز کے بعد دوسری آواز کے لئے ہوشیار ہوتا رہتا ہے۔ اس کی پختگی کی فطری شرح اس شرح سے جس کے مطابق گھنٹی کی آوازیں آرہی ہیں ممکن ہے تیز ہو یا سست ہو۔ اگر تیز ہو تو آواز وقت سے پہلے سنائی دیگی۔ اگر سست ہو تو وقت کے بعد اس اثناء میں سوئی کا مقام وقت پر یا وقت سے پہلے یا وقت کے بعد اسوقت نظر آئے گی جب گھنٹی کی آواز ذہنی طور پر سنائی دیگی۔ اگر گھنٹی کی ایک آواز کے بجائے چند ارتسامات لئے جائیں تو اس اور کی پختگی بالنسبۃً سست ہو جاتی ہے اور سوئی بہت دیر کے بعد نظر آتی ہے کم از کم ان توجیہات کو جو میری ونٹ اور فان ٹشائش پیش کرتے ہیں میں تو اس طرح سے سمجھا ہوں۔

دو مختلف چیزوں کے ایک وقت ایک ساتھ ہونے اور ان چیزوں کی تعداد کے متعلق جن پر کہ ہم ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں مجھے صرف یہی کہنا تھا۔

اقسام توجہ

جن چیزوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان سے ہم کو دلچسپی ہے۔ ان سے جو ہم کو دلچسپی ہوتی ہے، اس کو ہماری توجہ کی علت فرض کیا جاتا ہے۔ اب یہ بات کہ کونسی چیز ایک شے کو دلچسپ بناتی ہے، اس پر ہم ابھی غور کریں گے، اور اس کے بعد یہ دریافت کریں گے، کہ کس معنی میں دلچسپی توجہ کا باعث ہو سکتی ہے۔ فی الحال

توجہ کی مختلف طور پر قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

(۱) یہ یا تو معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی)

(۲) یا معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(۳) یا تو بالذات ہوتی ہے،

(۴) یا مشتق ہوتی ہے۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جبکہ مبحث یا مہیج بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے۔ مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے ائتلاف پر مبنی ہوتی ہے، جس میں ذاتی طور پر دلچسپی ہوتی ہے۔ میں جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں اس کو توجہ ادراکی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ بریں توجہ یا (۵) تو بے اختیاری اضطراری غیر ارادی و بلا سعی ہوتی ہے یا (۶) فعلی و ارادی ہوتی ہے۔

توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کی یہ کوشش باعث ہوگی۔ مگر حسی اور عقلی قسم کی توجہیں غیر ارادی اور ارادی دونوں قسم کی ہو سکتی ہیں۔

غیر ارادی فوری حسی توجہ میں مہیج ارتسام حسی ہوتا ہے جو یا تو بہت شدید یا جسیم فوری ہوتا ہے یا جبلی ہوتا ہے یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے، اور اس میں بلا واسطہ ایک ہیجی کیفیت ہوتی ہے۔ جبلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہیج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں، دھاتی چیزیں، الفاظ خون، وغیرہ۔

ذاتی اور حسی ہیجانات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہوکر ہم وہ ہیج انتخاب کرلیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراض دوامی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی لیکن بچپن میں مشکل توکل زیادہ ہوتی ہے اور کوئی ایسی منتظم غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا یہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بجید سریع ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو اس قدر پریشان کردیتی ہے۔ کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اسکا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس وقت جو کام کرنا ہوتا ہے وہ قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری و اضطراری نوعیت بچے کو ایسا کردیتی ہے کہ وہ گویا ان اشیا کے مقابلے میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ۔ ہر معلم کے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہے بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جبلتہً متاثر کرنیکی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیاری حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیا کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے اور یہ ان کے ساتھ مرکب ہوکر ایک پیچیدہ شے بنجاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے۔ مثلاً خفیف تھپتھپاہٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے دنیا کے تمام شعور میں اس کا امتیاز نہ ہو سکے مگر جب یہ اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپتھپانا تو اس کا ادراک نہ ہونا مشکل ہے۔ ہربارٹ لکھتا ہے۔

“غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بری معلوم ہوتی ہے غلط نغمہ ایک مغنی کے کانوں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بدتمیزی کس درجہ گراں گذرتی ہے جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر ازبر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز و سہولت کے ساتھ

اپنے ذہن میں اعادہ کرسکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس جب مضمون کے مبادی کی واقفیت ہم میں پہلے سے کافی رجحان یا قبال پیدا نہیں کر دیتی تو ہم خود اصول کو کسقدر آہستہ آہستہ اور غیر یقینی طور پر سیکھتے ہیں۔ اور اکی توجہ کا نہایت واضح طور پر بہت ہی چھوٹے بچوں میں اسوقت مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی کسی ایسی گفتگو میں سے جو ہنوز انکے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں ایک آدھ لفظ سن لیتے ہیں جس کو وہ جانتے ہیں اور اسکو وہ آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اسکا ذکر کرتے ہیں اور اسکا نام لیتے ہیں تو ہماری طرف دیکھتا ہے اور اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ گرد ذہن سے تعلیمی گھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی جس لمحے میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے تو اس وقت ضرور متوجہ ہوتے ہیں مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم دلچسپ نہیں ہوتی اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سنائی دیا کرتا تھا اور جتنی دیر کہانی جاری رہتی اتنی دیر کے لئے یہ ہمیشہ موقوف ہو جایا کرتا تھا۔ جب لڑکے سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ کس طرح سے معلوم ہو جایا کرتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی۔ اسمیں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ حصہ ہر وقت ضرور سنتے رہتے تھے لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشتغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہونے کے ساتھ ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ ترکیب پا جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم و جدید خیالات سے مل کر ایک مجموعی دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی۔ اور غیر متعلق تصورات کو باب شعور سے باہر دھکیل دیتی تھی۔ اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے مجتمع توجہ کو لے آتی تھی۔

جب ہم تمثالات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہیجان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے، تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تمثالات کبھی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونیکی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا وہ محض اس بنا پر دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز

کردیتی ہے۔ چونکہ بہت سی حقیقی اشیا مل کر فکر کے لئے ایک معروض بنجاتی ہیں اسلئے عقلی ہیچ کی بالذات اور مشتق توجہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ عقلی توجہ میں مصروف ہوتے وقت ممکن ہے، خارجی چیزوں سے ہم اس قدر بے توجہ ہوجائیں کہ ہم کو ان کا علم بھی نہ رہے۔ ہر قسم میں خیالی پلاؤ یا شدید غور و فکر سے ہم اس حالت میں منتقل ہو سکتے ہیں۔

"یہ بات مشہور ہے کہ ارقمیدوس ہندسی غور و فکر میں اس قدر منہمک تھا کہ اسے سائراکیوز کے فتح ہوجانے کا علم خود اپنے مہلک زخم سے ہوا۔ اور رومی سپاہیوں کے داخلہ پر وہ چلایا کہ کھینچے جاتے ہوئے دائرے کو نہ بگاڑ دینا۔ اسی طرح سے جوزف سکیلیجر جو نہایت ہی قابل شخص ہوا ہے وہ طالبعلمی کے زمانے میں پیرس کے سینٹ بارتھولومیو کے قتل عام کے دن ہومر کے مطالعے میں اس قدر منہمک تھا کہ اس کو اس حادثے سے اپنے بچ جانے کا علم ایکدن بعد ہوا ہے۔ فلسفی کارینیڈز کبھی کبھی اس قدر غور و فکر میں منہمک ہوجانے کا خوگر تھا کہ اسکی باندی کو اسے اپنے بچوں کی طرح سے کھانا کھلانے کی ضرورت پڑا کرتی تھی۔ نیوٹن کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ ریاضیاتی تحقیقات میں مصروف تھا تو کئی بار کھانا کھانا بھول گیا ہے۔ کارڈن جو نہایت ہی مشہور فلسفی اور ریاضی داں ہوا ہے کہ وہ ایک بار سفر کر رہا تھا اثنائے سفر میں اس نے کسی مسئلے پر غور کرنا شروع کیا تو اب وہ سفر اور اس کے مقصود دونوں کو بھول گیا۔ اس کے کوچوان نے پوچھا کہ کیا اور آگے چلوں تو اس نے کوئی جواب نہ دیا اور جب رات کے وقت اسے ہوش آیا تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ گاڑی ٹھیری ہوئی ہے اور وہ بھی بالکل ایک سولی کے نیچے۔ ویٹا نامی ایک مشہور ریاضی داں گذرا ہے اس کا یہ حال تھا کہ کبھی جب وہ غور و فکر میں مصروف ہوتا تھا تو وہ زندوں کے بجائے مردوں سے زیادہ مشابہ معلوم ہوا کرتا تھا اور اس حالت میں اس کو اپنی گرد و پیش کی کسی شے کا علم نہ ہوتا تھا۔ بوڈس کا قصہ ہے کہ اپنی شادی کے دن زبانی تحقیق پر غور کرتے ہوئے وہ سب کچھ بھول گیا اور اس کو محفل عقد کی ایک سفارت نے ہوشیار کیا جنھوں نے دیکھا کہ وہ اپنی کانیٹری کی تصنیف میں منہمک ہے"

انہاک ممکن ہے اس قدر ہو کہ نہ صرف معمولی حسیں محسوس نہوں بلکہ شدید ترین تکالیف کا بھی احساس نہو۔ پسکل ویسلی اور رابرٹ ہال میں کہتے ہیں کہ ایسی قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپنٹر اپنے متعلق لکھتے ہیں۔

”کہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ میں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آگے بڑھنا کسی طرح ممکن نہوگا لیکن جیسے کہ قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ انجام پر پہونچ گیا اور توجہ آزاد ہوگئی۔ اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیونکر محسوس نہیں کیا“

ڈاکٹر کارپنٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھے جاتا تھا۔ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اکثر لوگ اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لامسہ کسی ہی سے ہو۔ ہم کو حس دائرے میں توجہ ارادی نظر آتی ہے جب کبھی ہم ایسی حس کو پہچاننا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوتی ہے تو ہم اس کو حسی دائرے میں پالیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہ قوی ہیجات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعًا موثر نہیں ہے تو بھی ہم اس کو پاتے ہیں۔ بالکل انہیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پا لیتے ہیں مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و ممیز کرنے کی کوشش کریں یا محنت سے اسکے مشابہ معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اسقدر خلاف ہو کہ اگر اسکو یونہی چھوڑ دیا جائے تو فورًا تسویقی و جذبی قسم کے تمثالات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو ایک شخص ایک دعوت میں ہے۔ اسکے قریب جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی

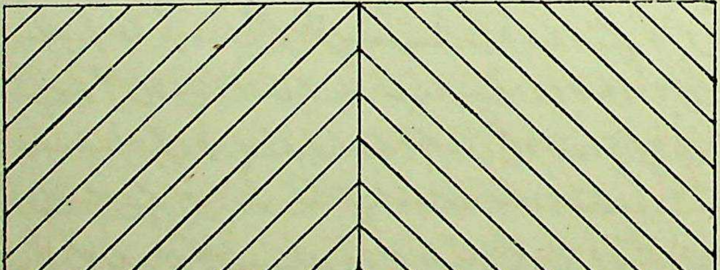
توجہی سعی سے کام لے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سیکنڈ سے زیادہ قائم نہیں رہ سکتی مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوشش کا اعادہ ہوتا ہے، جو موضوع کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف لوٹتا ہے، وہ اگر طبیعت کے موافق ہوتا ہے، تو نشو و نما پاتا ہے اور ان کا نشو و نما دلچسپ ہوتا ہے، تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی کہ ڈاکٹر کارپنٹر نے کہا تھا کہ دریائے خیال مجھ کو اپنی ساتھ لیجاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک باقی رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور ارادی کوشش ممکن ہے پھر اسکو موضوع کی طرف لوٹا لائے علیٰ ہذا۔ موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں جاری رہ سکتا ہے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نفسیاتی اعتبار سے ایک غیر متغیر شے کی طرف اتنی دیر تک توجہ نہیں ہوتی رہتی (صہ ۲۷۵) بلکہ توجہ ایک سلسلہ کی طرف ہوتی ہے جس کے اجزا باہم مربوط ہوتے ہیں اور جس سے صرف ایک موضوع بنتا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص مسلسل طور پر کسی ایسی شے کی طرف توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہو۔

بعض موضوع ایسے ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشو و نما نہیں ہوتا، یہ شعور سے بالکل خارج ہو جاتے ہیں اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو، ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد زیادہ تسویقی مطالبات کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے عنوان ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدکتا ہے اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ کے لئے فضول خرچی کے عین شباب کے وقت اس کی گھٹتی ہوئی پونجی کا خیال۔ مگر فضول خرچی ہی کو کیوں لیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسے اغراض کا

خیال جو اس کے شوق کے منافی ہوں لمحہ بھر بھی نہیں ٹھہر سکتا یہ عین عنفوان شباب میں تذکرہ موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے عنوانات کو نظر سے اوجھل کر دیتی ہے۔ اے تندرست ناظر کب تک تو اپنے مقبرے کا خیال کئے جائیگا۔ نسبتہً معمولی حالتوں میں بھی ایسی قدر دقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگواری سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے بہانے تلاش کرلئے جاتے ہیں مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو آگ کریدے گا کرسیاں سیدھی کریگا میز کو سیدھا کرے گا اخبار اٹھائیگا۔ الماری میں سے کوئی کتاب نکال لے گا ناخن بنانے لگے گا غرضکہ کسی نہ کسی طرح سے صبح کا وقت ضائع کر دے گا اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہوگا اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کی طیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے اس لئے اسکے علاوہ وہ کام کرے گا۔

علاوہ برایں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض باصرہ سے متعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائیگا۔ اگر سامعہ سے تعلق رکھتا ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا (بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ ہوں) ہیلم ہولٹز جس نے اپنی توجہ حسی سے اس طور پر سخت ترین امتحانات کئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیا کے دیکھنے پر مجبور کیا جو عموماً نظر انداز کر دیجاتی ہیں۔ وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض دلچسپ باتیں بیان کرتا ہے جس مظہر کا شبکی رقابت نام ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ایک آنکھ سے دو مختلف تصویروں کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل میں ہیں) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہی ہوگا



کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں کبھی نہ آئیں گی۔ اب ہیلم ہولٹز کہتا ہے۔

" میں دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے بجائیکہ دوسرا نظر سے بالکل غائب ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک سلسلے کے اور پھر دوسرے سلسلہ کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں۔ ۔ ۔ ۔ لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کی پابندی کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ سوائے اس حالت کے کہ جب ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ائتلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی دوسری چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے۔ ایسا توازن توجہ جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی حالت میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ قدرتاً نئی نئی چیزوں کی طرف مبذول ہونا چاہتی ہے اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہمکو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی چیز دریافت کرنے کی فکر میں رہنا چاہئے خصوصاً اسوقت جبکہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں"

اور پھر ایک مصنف پر نکتہ چینی کرتے ہوئے جس نے توجہ کو ایسی فعلیت قرار دیا تھا جو قطعی طور پر شعوری ارادے کے تابع ہوتی ہے ہیلم ہولٹز لکھتا ہے۔

" یہ صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو اپنے ارادے سے حرکت دیتے ہیں۔ مگر ایسا شخص جس کو مشق نہ ہو وہ آسانی کے ساتھ ان کے مائل کرنے کا ارادہ پورا نہیں کر سکتا۔ مگر وہ ہر لمحہ کسی قریب کی شے کی طرف دیکھنے کا فعل انجام دے سکتا ہے جو عمل میلان کو مستلزم ہے۔ جب کسی شے سے ہماری دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور ارادہ اس طرح مجرد طور پر قائم ہوتا ہے تو ہم اس کی طرف اسی طرح سے مسلسل توجہ نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اس شے کے متعلق خود سے نئے سوالات کر سکتے ہیں جس سے اس میں نئی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے اور توجہ مصروف رہتی ہے۔ توجہ اور ارادے میں جو تعلق ہے اس پر بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست قابو ہوتا ہے۔"

ہیلم ہولٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ حسی پر صادق آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہئے۔ کسی موضوع فکر کی طرف مسلسل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ اس کو متواتر الٹتے پلٹتے اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف بیماری ہی کی حالت میں قابض و متصرف ہو سکتا ہے۔

اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کیلئے توجہ مسلسل اسقدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اُگتے پھولتے اور پھیلتے رہتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے ہیں لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مخترع ہوتا ہے وہ بہ مشکل کسی شے کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی ہے۔ عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت بے اختیاری یا انفعالی ہوتی ہے انکے تصورات جھلکتے ہیں اور ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹتی چلی جاتی ہیں اس طرح ممکن ہے وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن ان کا علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے۔ ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی ہے۔ اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہونچتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے۔ عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر نما سلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو توجہ مسلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع تصور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غیر مربوط ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے اور ہم توجہ کو ارادی یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کے حاصل کرنے میں مانع

ہوتی ہے۔ اس لئے معمولی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کی فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کیجاسکتی ہے۔ لیکن توجہ خواہ طبعی کی بدولت ہوتی ہو یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہوجاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت فیصلہ سیرت وارادے کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہوسکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کردینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے، اور وہ یہ ایک بچہ کے پڑھنے کے لئے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہونگی۔ اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا اس لئے اس کا مضمون سے اس طرح تعارف کراؤ وہ ہر نئی شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ مشارک کرلے۔ اور اگر ممکن ہو تو استعجاب پیدا کردو تاکہ نئی شے کسی ایسے سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر، ہو جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

اب ہم اقسام توجہ بیان کرنے کے بعد اس کے اثرات ونتائج کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

نتائج توجہ

توجہ کے نتائج اسقدر کثیر ہیں کہ بیان واندازے میں نہیں آسکتے۔ نبی نوع اور کل افراد کی عملی نظری زندگی اس انتخاب سے عالم وجود میں آتی ہے جس کو ان کی توجہ کی عادتی جہت مستلزم ہوتی ہے۔ باب ۱۴ اور ۱۵ میں اس کے بعض نتائج پر روشنی پڑے گی۔ فی الحال اس قدر بیان کردینا کافی ہے کہ ہم میں سے ہر شخص کی پسند اس پر مبنی ہوتی ہے کہ وہ اشیا کی طرف کس طرح سے توجہ کرتا ہے اور اس امر کا مدار کہ وہ کس قسم کی کائنات میں خود کو آباد پائیگا اس کے انداز توجہ پر ہوتا ہے۔

توجہ کے فوری نتائج کی بدولت ہم۔

(۱) ادراک کرتے ہیں
(۲) تعقل کرتے ہیں
(۳) امتیاز کرتے ہیں
(۴) یاد رکھتے ہیں

اور یہ ہم اس سے بہتر طور پر کر سکتے ہیں جو بصورت دیگر ممکن ہوتا۔ یہ سب کچھ تدریجی اشیاء اور ہر شے کے متعلق زیادہ وضاحت سے ہوتا ہے۔ نیز یہ

(۵) زمان ردّعمل کو مختصر کر دیتی ہے۔

(۱) اور (۲) غالباً اکثر اشخاص یہ کہیں گے کہ ایک حس جس کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں اس سے قوی تر ہو جاتی ہے جیسی اس کی طرف توجہ نہ کرنے کی صورت میں تھی۔ تاہم یہ بات بالکل واضح نہیں ہے اور اسی وجہ سے اس پر کچھ بحث ہوئی ہے حس کی شدت و قوت سے اس کی وضاحت کو علیحدہ سمجھنا چاہیے۔ جس کی شدت میں اضافہ کرنا بہت بڑا کام ہے جو توجہ کر سکتی ہے۔ لیکن جب واقعات کی بغور چھان بین کی جاتی ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک حد تک دو حسوں کی اضافی شدت میں توجہ کرنے اور توجہ نہ کرنے سے فرق واقع ہو سکتا ہے، ہر مصور اس بات کو جانتا ہے کہ وہ ایک منظر کو اپنی آنکھوں کے سامنے کس طرح سے اپنی توجہ کی ردوبدل سے بہ اعتبار رنگ گرم اور سرد کر سکتا ہے۔ وہ گرم کرنا چاہتا ہے، تو اسے بہت جلد ہر شے میں سے سرخ رنگ پھوٹتا ہوا نظر آتا ہے، اور اگر سرد کرنا چاہتا ہے تو ہر شے میں نیلا رنگ پھوٹتا ہوا نظر آتا ہے۔ اسی طرح سے ایک نغمہ میں بعض سروں یا سرتیوں کے سننے میں جن آوازوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم کو پہلے کی نسبت زیادہ بلند اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ جب ہم یکساں آوازوں کو ذہنی طور پر ہر تیسری یا دوسری آواز کو تیز کر کے تال میل میں تقسیم کر دیتے ہیں تو جس آواز پر توجہ کا زور پڑتا ہے، وہ زیادہ شدید معلوم ہوتی ہے۔ بصری تمثالات مابعد اور دو گونہ تمثالات جو شدید توجہ سے عالم وجود میں آتی ہیں، ان کے متعلق سوائے

اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ خود شبکی حِسیں فی الواقع تیز تر ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال اس وجہ سے اور بھی زیادہ قرینِ قیاس ہو جاتا ہے کہ اگر ایک خیالی بصری شے پر دیر تک توجہ کی جائے تو اس کے اندر حقیقی شے کی سی آب و تاب پیدا ہو جاتی ہے اور بعض مشاہدہ کرنے والوں میں تو یہ اپنے بعد اپنی منفی تمثالِ مابعد چھوڑ جاتی ہے (دیکھو باب ۱۸)۔ کسی خاص شدت یا وصف کی قوی توقع کی بنا پر ہم اس کو کسی ایسی شے میں محسوس کر سکتے ہیں جو اس سے کوسوں دور ہوتی ہے۔ ان واقعات کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ توجہ کسی حسی ارتسام کو زیادہ شدید نہیں بنا سکتی غالبًا صحیح نہ ہوگا۔

لیکن دوسری طرف جو شدت پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے اس سے انسان گمراہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہم مختلف روشنیوں میں ایک رنگ کا صحیح ادراک کرتے اور نام لیتے ہیں اور ایک ہی آواز کو مختلف فاصلوں سے پہچان لیتے ہیں اسی طرح سے ہم اشیا پر توجہ کی مختلف مقداروں کا بھی اندازہ کر لیتے ہیں۔ اور توجہ کی وجہ سے احساس میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے اس کو توجہ سے منسوب کرتے ہیں اور شے کا ادراک اور تعقل وہی رہتا ہے۔ خواہ کتنی ہی توجہ کریں ایک خاکستری کاغذ ہم کو ہلکا معلوم نہیں ہوتا نہ گھنٹہ کی آواز زیادہ بلند معلوم ہوتی ہے۔ ایسا کرنے سے کوئی شخص خاکستری کاغذ کو سفید نہیں دیکھ سکتا اور نہ گھنٹے کی آواز کو بلند کر سکتا ہے۔ بلکہ اسکے برعکس ہر شخص اس توضیح کو اپنی اس شعوری فعلیت سے منسوب کرتا ہے جو شے کی طرف مبذول ہوتی ہے۔

اگر صورتِ حال اس کے برعکس ہوتی تو ہم شدتوں کا ان کی طرف توجہ کر کے پتہ نہ چلا سکتے۔ کمزور ارتسامات بقول اسٹمپ خود مشاہدہ کرنے سے قوی ہو جائیں گے۔

”ممکن ہے میں خفیف اور دھیمی آوازوں کا مشاہدہ نہ کر سکوں بلکہ صرف ان کو محسوس کر سکوں جو مجھے سب سے زیادہ قوی معلوم ہوں یا کم از کم ایسی شدت کا جو میرے مشاہدہ کی مقدار کی ساتھ بڑھتی ہو۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی توجہ کو بہم بڑھا کر ایک گھٹتے ہوئے ارتسام کو خاص طرح سے محسوس کر سکتا ہوں“

یہ موضوع ایسا ہے کہ اگر طریقے اختراع کئے جا سکتے تو اس کے متعلق اختبارات کرنے سے

بہت کچھ حاصل ہوسکتا ہے۔ فی الحال اس میں ذرا شک نہیں کہ جو کچھ کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا جس کسی شے کا ہم کو تعقل ہوتا ہے اُس کی وضاحت میں توجہ کی مدد سے زیادتی ہوسکتی ہے۔

(۳) وضاحت جس حد تک توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس کے معنی اس خاص شے کے دوسری اشیا سے ممتاز ہوتے، اور داخلی تحلیل و تقسیم کے ہیں۔ یہ دراصل داخلی امتیاز کے نتائج ہیں جو مقابلہ حافظہ اور مختلف علائق کے ادراک کو مستلزم ہے خود مسک کے اندر تو امتیاز تحلیل و ترتیب نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے ایسا کرنیکی ایک شرط ہے۔ اور چونکہ ان اعمال کا ذکر آئندہ ہوگا اس لئے اس وضاحت کے متعلق اس جگہ گفتگو نہیں کرتے، جو ان سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں پر صرف اس بات کی طرف توجہ کرنی چاہئے کہ یہ توجہ کا فوری نتیجہ نہیں ہوتا۔

(۴) اس کے متعلق آئندہ ہم جس نتیجہ پر بھی پہونچیں، اس امر سے ہم انکار نہیں کرسکتے کہ ایک شے پر جب توجہ کرلی جاتی ہے، تو پھر یہ حافظہ میں باقی رہتی ہے، اور جس شے کو بے توجہی سے گذر جانے دیا جاتا ہے وہ اپنے بعد کوئی نشان نہیں چھوڑتی۔ باب ۶ میں (دیکھو صہ ۱۶۳) میں گفتگو ہوچکی ہے کہ آیا بعض حالتیں ذہن کی لاعلمی میں گذر جاتی ہیں اور یہ کہ آیا یہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ نہیں ہوتی، اور جن کے گذر جانے کے بعد آئندہ یادداشت کو کسی قسم کے آثار نہ ملینگے۔ ڈیوگلڈ اسٹیورٹ کہتے ہیں کہ توجہ اور حافظے کے مابین جو تعلق ہے، اسکو بہت سے مصنفوں نے محسوس کیا ہے، وہ کوئنٹیلین لاک اور ہیلوٹییس کا بیان نقل کرتے ہیں اور ثانوی خودحرکتی مظہر کی (دیکھو صہ ۱۱۴) ایسی ذہنی فعلیت سے توجہ کرتے ہیں جو اسقدر بے توجہ ہوجاتی ہے کہ اس کو گذر جانے کے بعد اپنے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ آئندہ حافظہ کے باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

(۵) اس ذیل میں یعنی زمان ردعمل کے مختصر ہوجانے کے سلسلے میں اثرات توجہ کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے۔ چونکہ اس موضوع پر ونٹ نے اسقدر کام کیا کہ کسی اور محقق نے اتنا نہیں کیا اور اس کو خاص طور پر اپنا بنالیا ہے اس لئے آئندہ

جو کچھ بیان ہوگا وہ بہتر ہے اسی کے الفاظ میں ہو متعلم کو زمان ردّ عمل کے متعلق جو اختبارات ان کے نتائج اور طریقے باب ۳ میں بیان کئے گئے تھے یاد ہونگے۔

جو واقعات میں اب نقل کرتا ہوں انکو بھی اس باب کا تتمہ سمجھنا چاہیے ونٹ لکھتا ہے۔

“جب ہم اپنی توجہ پر کسی مہیج کے لئے زور دیکر بیٹھتے ہیں تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بجائے مہیج کے درج کرنے کے ہم بالکل مختلف ارتسام پر ردّ عمل کر جاتے ہیں۔ اور ایسا اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہم ایک دوسرے سے خلط کر دیتے ہیں! اسکے برعکس ہم کو اس حرکت کا جس وقت ہم اس کو غلط مہیج پر عمل میں لاتے ہیں پورا احساس ہوتا ہے۔ بعض اوقات (اگرچہ کمتر) ایسا ہوتا ہے کہ غلط مہیج کی صحیح مہیج سے بالکل ہی مختلف حس ہوتی ہے۔ مثلاً ممکن ہے اختبار کرتے وقت آواز کے درج کرنیکے بجائے انسان روشنی کی ایک چمک کو درج کر جائے جو اتفاقاً یا ارادۃً پیدا کی گئی ہو۔ ان نتائج کی ہم یہ فرض کئے بغیر کوئی عمدہ توجیہ نہیں کر سکتے کہ ارتسام کیجانب توجہ کے مرکوز کرنے سے حرکی مرکزوں میں ردّ عمل کا ایک ابتدائی ہیجان پیدا ہوجاتا ہے جس کے لئے خفیف ترین اشارہ بھی اس کو واقعی اخراج میں منتقل کر دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ممکن ہے کسی اتفاقی ارتسام سے ملجائے اور ممکن ہے یہ ارتسام ایسا ہو جس کی طرف متوجہ ہونے کا ہمارا مطلقاً کوئی خیال نہ ہو۔ جب ابتدائی ہیجان اس شدت تک پہنچ جاتا ہے تو اس وقت جو زمانہ مہیج اور ان عضلات کے انقباض کے مابین ہوتا ہے جو ردّ عمل کرتے ہیں، وہ ممکن ہے کالعدم ہو جائے۔

“ایک ارتسام سے پہلے اگر ہوشیار کر دیا جاتا ہے تو اس کے ادراک میں سہولت ہوتی ہے۔ یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب چند مہیج مساوی وقفات کے بعد ہوتے ہیں جب مثلاً ہم رقاص کی حرکات کو آنکھ سے دیکھتے ہیں یا رقاص کے بجنے کی آوازوں کو کان کے ذریعے سے سنتے ہیں۔ اس صورت میں ہر ضرب آئندہ ضرب کے لئے ایک اشارہ ہوتی ہے جس کا پوری طرح سے تیار توجہ سامنا کرتی ہے یہی بات اس وقت ہوتی ہے جب وہ

مہیج جس کا ادراک مقصود ہوتا ہے اس سے پہلے ایک خاص وقفہ پر ایک اشارہ ملتا ہے۔ ان حالتوں میں دیکھا گیا ہے کہ وقت بین طور پر کم ہو جاتا ہے۔ . . . میں نے زمان ردعمل کے متعلق تنبیہی اشارے کے ساتھ اور اسکے بغیر تقابلی مشاہدات کئے ہیں جس مہیج پر ردعمل کرنا تھا وہ ایک تختہ پر گیند کے گرنے پر مشتمل تھا۔ مشاہدات کے پہلے سلسلہ میں کوئی تنبیہی اشارہ نہیں دیا گیا دوسرے سلسلہ میں گیند کے گرنے سے پہلے کچھ شور ہوا جس نے اشارہ کا کام دیا . . . . . ذیل میں ان اختبارات کے اوسط درج کئے جاتے ہیں۔

بلندی جس سے گیند گرتی تھی۔

		اوسط	اوسط غلطی	تعداد اختبارات
۲۵ سینٹی میٹر	بلا اشارہ . . .	۰٫۲۵۳	۰٫۰۵۱	۱۲
	اشارے سے . . .	۰٫۰۷۶	۰٫۰۶۰	۱۷
۵ سینٹی میٹر	بلا اشارہ . . .	۰٫۲۶۶	۰٫۰۳۶	۱۴
	اشارے سے . . .	۰٫۱۷۵	۰٫۰۳۵	۱۷

اختبارات کے ایک طویل سلسلہ میں (تنبیہی اشارے اور مہیج کے مابین وقفہ ایک ہی رہتا ہے) زمان ردعمل کم ہوتا چلا جاتا ہے اور ممکن ہے کبھی کبھی ناقابل التفات حد تک رہ جائے (یعنی ایک سیکنڈ کا چند ہزارواں حصہ) یا صفر ہو جائے یا سلبی قیمت اختیار کرے . . . . . . اس مظہر کا جو سبب ہم قرار دے سکتے ہیں وہ تیاری توجہ ہی ہو سکتا ہے۔ زمان ردعمل کا مختصر ہو جانا تو آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے مگر یہ بات حیرت سے خالی نہیں کہ یہ صفر رہ جائے یا سلبی قیمت اختیار کر لے۔ با ایں ہمہ جو کچھ سادہ زمان ردعمل کے اختبارات میں ہوتا ہے اس سے اس آخری حالت کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے، اس حالت سے جس میں توجہ پر انتہائی دباؤ ہوتا ہے اور جس حرکت کے ہم انجام دینے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں وہ غلط اشارے پر ہو جاتی ہے۔ ان اختبارات سے جن میں تنبیہ مہیج کے وقت کی پیشین گوئی کر دیتی ہے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ توجہ خود کو اشارے کے مطابق کر لیتی ہے جیسے ہونے کے ساتھ ہی

اسکا پوری طرح ادراک ہو جاتا ہے اور ادراک کے ساتھ ہی حرکی اخراج بھی وقوع میں آجاتا ہے۔

معمولاً جب ارتسام کیلئے انسان پوری طرح سے تیار ہوتا ہے، توجہ حرکی مرکزوں کو مہیج اور ردّعمل دونوں کے لئے اسقدر تیار کر دیتی ہے کہ جو کچھ وقت صرف ہوتا ہے، وہ نیچے کی جانب عضویاتی ایصال میں ہوتا ہے۔ لیکن ممکن ہے یہ وقفہ بھی محو ہو جائے۔ یعنی ممکن ہے مہیج اور ردّعمل خارجی طور پر ہم زمان ہو جائیں یا اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہو جائے کہ ردّعمل مہیج کے وقوع میں آنے سے پہلے ہو جائے۔ چند صفحہ پیشتر (ص ۴۷۸) ہم دیکھ چکے ہیں کہ ونٹ اسکی توجیہ ذہن کی اس طرح سے ردّعمل کرنے کی کوشش سے کرتا ہے کہ ہم کو اپنی حرکت اور اشارہ جو اس کا محرک ہوتا ہے دونوں ایک ہی وقت میں محسوس ہو جائیں۔ جس طرح سے حرکت کا عمل میں آنا اس کے محسوس ہونے سے پہلے ہونا چاہئے اسی طرح اس کو مہیج سے بھی پہلے ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس کے بغیر حرکت اور مہیج ایک ساتھ محسوس نہیں ہو سکتے۔

ان اختبارات کی خاص نظری دلچسپی اس میں ہے کہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ توجہ انتظاری اور حس مسلسل اور بعینہ ایک عمل ہیں کیونکہ ان کے بعینہ یکساں حرکی نتائج ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ دوسرے استثنائی مشاہدات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ذہنی طور پر بھی مسلسل ہیں مگر ونٹ کے اختبارات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کو قبل از وقت ردّعمل کرتے وقت یہ کبھی گمان نہیں ہوا کہ اصلی مہیج واقع ہو گیا ہے۔

جس طرح سے توجہ ادراک کو سریع کر دیتی ہے اسی طرح سے اس کے برعکس مہیج کے ادراک میں ہر ایسی شے حائل ہوتی ہے جو توجہ کو منتشر کرتی ہے یا اس کے مرکوز ہونے میں مانع آتی ہے۔

”مثلاً اگر ہم ایک آواز پر اس طرح سے ردّعمل کریں کہ کمزور اور طاقتور مہیج یکے بعد دیگرے اس طرح سے ہوں کہ مشاہدہ کرنیوالا کسی یقین کے ساتھ کسی خاص شدت کے مہیج کا انتظار نہ کر سکے تو اس صورت میں زمان ردّعمل کل مختلف اشاروں میں بڑھ جاتا ہے

اور اسی طرح سے غلطی کے اوسط میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ میں ذیل میں دو مثالیں دیتا ہوں - - - - - پہلے سلسلہ میں ایک قوی اور ایک کمزور آواز یکے بعد دیگرے ایک مقررہ وقفہ کے بعد باقاعدہ ہوتی ہیں جسکی وجہ سے شدت ہر بار پہلے ہی معلوم ہوتی تھی۔ دوسرے سلسلہ میں کمزور اور قوی آوازیں بوقفات بیقاعدہ ہوئیں۔

۱ - باقاعدہ سلسلہ

	زمان ردعمل	اوسط غلطی	تعداد اختبارات
قوی آواز	۰ء۱۱۶ سیکنڈ	۰ء۰۱۰ سیکنڈ	۱۸
کمزور ،،	۰ء۱۲۷	۰ء۰۱۲	۹

۲ - بیقاعدہ سلسلہ

قوی آواز	۰ء۱۸۹	۰ء۰۳۸	۹
کمزور آواز	۰ء۲۹۸	۰ء۰۷۶	۱۵

" اس سے بھی زیادہ وقت میں اضافہ اس وقت ہوتا ہے جب قوی ارتسامات کے سلسلے میں اچانک کوئی کمزور ارتسام داخل کر دیا جاتا ہے، یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اس طرح سے میں نے یہ دیکھا ہے کہ ایسی خفیف آواز پر جس کا محض ادراک ہی ہو سکتا ہو ردعمل ۰ء۴ یا ۰ء۵ سیکنڈ تک لے لیتا ہے اور قوی آواز کیلئے ۰ء۲۵ سیکنڈ تک آ جاتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اگر ایک مہیج کی انتظار ہو مگر اس کی شدت ایسی ہو کہ اس کے مطابق توجہ پہلے سے طیار نہ ہو سکے۔ تو اسپر ردعمل کرنے میں زیادہ وقفہ صرف ہوگا۔ اس قسم کی حالتوں میں ــــــ جہاں توجہ کی تیاری ناممکن ہوتی ہے تو ادراک اور ارادہ دونوں میں وقت زیادہ صرف ہوتا ہے، اور ایسے مہیجوں میں جو محض قابل ادراک ہوتے ہیں نمایاں طور پر جو زیادہ وقت صرف ہوتا ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہوتی ہے کہ توجہ اس سے نسبتہً زیادہ شدید مہیج کے لئے تیاری کرتی ہے اسی لئے بالکل وہی حالت ہو جاتی جو غیر متوقعہ مہیج کی صورت میں ہوتی ہے۔

مگر ان ہیجوں سے بھی زیادہ جن سے پہلے سے واقفیت نہیں ہوتی، بالکل غیر متوقعہ ارتسامات میں زیادہ عرصہ لگتا ہے۔ یہ بعض اوقات اس وقت ہو جاتا ہے جب مشاہدہ کرنیوالے کی توجہ بجائے اسکے کہ اشارے کی طرف مبذول ہو منتشر ہو جائے۔ اس کا تحقق عمداً کبھی اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ ہیجوں کے طویل سلسلے کے اندر جن کے مابین یکساں فرق ہو ایسے وقفہ پر ایک ہیج داخل کر دیا جائے جو بالکل خلاف توقع ہو۔ اس کا حالت ذہنی پر یہ اثر ہوتا ہے کہ انسان چونک پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں زمان ردعمل بڑھکر ممکن ہے سیکنڈ کے ایک چوتھائی حصہ تک آجائے۔ اس سے خفیف تر مگر بہت ہی نمایاں وہ رکاوٹ ہوتی ہے جو اختبار کے اس طرح ترتیب دینے سے ہوتی ہے کہ مشاہدہ کرنیوالے کو اس کا علم نہیں ہوتا کہ آیا ہیج روشنی کا ارتسام ہے، یا آواز کا ہے، یا لمس کا ہے، اور اس وجہ سے وہ اپنی توجہ کسی خاص آلہ حس کی طرف مبذول نہیں رکھ سکتا۔ ایسی حالتیں اس دباؤ کے احساس کے ساتھ جو توجہ کے متعدد آلات حس کی جانب ڈانواڈول رہنے سے ہوتا ہے، ایک خاص قسم کی بے چینی بھی ہوتی ہے۔

جب آنیوالا ہیج شدت اور کیفیت کے اعتبار سے بالکل توقع کے مطابق ہوتا ہے، مگر اس کے ساتھ اور ایسے ہیج ہوتے ہیں جو توجہ کے ارتکاز کو دشوار کر دیتے ہیں تو دوسری قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس حالت میں زمان ردعمل ہمیشہ کم و بیش بڑھ جاتا ہے۔ سب سے زیادہ سادہ مثال وہ ہے جہاں ایک لمحی ارتسام دوسرے ارتسامات کے ساتھ اور مسلسل شدید حسی ہیجان کی حالت میں محسوس ہوتا ہے مسلسل ہیج اسی حاسہ سے متعلق ہو سکتا ہے جس کا وہ ہیج ہو جس پر ردعمل کرنا ہوتا یا کسی دوسرے حاسہ کا بھی ہو سکتا ہے جب یہ اسی حاسہ کا ہوتا ہے تو جس رکاوٹ کا یہ باعث ہوتا ہے وہ ممکن ہے اسی کی وجہ سے توجہ کے منتشر ہو جانے کی بناء پر ہو مگر اس کی کچھ یہ بھی وجہ ہوتی ہے کہ جس ہیج پر ردعمل کرنا ہوتا ہے وہ اسکی وجہ سے کم نمایاں ہوتا ہے، اور عملاً کم شدید حس بن جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں اور اسباب بھی موجود ہوتے ہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہیج کمزور ہوتا ہے تو متلازم تہیج سے بہ نسبت اس کے کہ جب یہ قوی ہوتا ہے زمان ردعمل طویل تر ہوتا ہے۔ میں نے اختبارات کئے ہیں جن میں اصل ارتسام یا

اشارہ ردعمل گھنٹی کی آواز تھی جس کی قوت کو ایک اسپرنگ کے ذریعہ سے کم و بیش کیا جاسکتا تھا۔ مشاہدات کے ہر مجموعہ میں دو سلسلے تھے۔ ایک میں گھنٹی کی ضربات معمولی طور پر درج ہوتی تھیں اور دوسرے سلسلے میں ایک دندانے دار پہیا دھات کے ایک اسپرنگ سے لگ کر مسلسل شور کرتا تھا۔ آخرالذکر سلسلے کے نصف آدھے حصے (یعنی ا میں) گھنٹی کی آواز معمولی شدت رکھتی تھی۔ دوسرے حصے میں گھنٹی کی آواز اسقدر شدید ہوتی تھی کہ شور سے علحدہ پوری صفائی کے ساتھ سنائی دیتی تھی۔

		اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختبارات
ا					
گھنٹی کی آواز	بغیر شور کے...	۰ء۱۸۹	۰ء۲۴۴	۰ء۱۵۶	۲۱
کم شدید ہے	شور کیساتھ...	۰ء۳۱۳	۰ء۴۹۹	۰ء۱۸۳	۱۶
ب					
گھنٹی کی آواز	بغیر شور...	۰ء۱۵۸	۰ء۲۰۶	۰ء۱۳۳	۲۰
کم شدید تھی	شور کیساتھ...	۰ء۲۰۳	۰ء۲۹۵	۰ء۱۴۰	۱۹

چونکہ ان اختبارات میں آواز ب شور کے ساتھ بھی آواز ا بغیر شور کی نسبت زیادہ قوی ارتسام پیدا کرتی تھی، اس لئے ہم کو اعداد میں ردعمل کے اندر شور کا خلل ڈالنے والا اثر براہ راست نظر آتا ہے۔ جب آنی مہیج اور اس کے متلازم خلل انداز حس مختلف حاسوں کو متاثر کرتے ہیں تو اس اثر میں دوسرے اجزا کا امتزاج بھی نہیں رہتا۔ میں نے اس کا امتحان بصارت و سماعت سے کیا ہے۔ آنی مہیج ایک شعلہ تھا جو پلاٹینم کے ایک نقطہ سے نکل کر ایک پائپ پر پڑتا تھا۔ مستقل مہیج وہ شور تھا جس کا اوپر ذکر ہوچکا ہے۔

شعلہ	اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختبارات
بغیر شور...	۰ء۲۲۲	۰ء۲۸۴	۰ء۱۵۸	۲۰
شور کے ساتھ	۰ء۳۰۰	۰ء۳۹۰	۰ء۲۵۰	۱۸

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ ایک ہی حاسہ سے اختبارات کرنے میں انتشار کی اضافی شدت ہمیشہ کم ہوتی ہے (جو بجائے خود ایک رکاوٹ پیدا کرتا ہے) ان آخری مشاہدات میں رکاوٹ کی جو مقدار ہے اس سے یہ قیاس بہت قوی معلوم ہوتا ہے کہ

توجہ میں اسوقت زیادہ خلل واقع ہوتا ہے، جب خلل انداز مہیج اصل مہیج سے مختلف حاسے کا ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے جب یہ اسی حاسہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شور میں گھنٹی بجنے کے ساتھ ہی انکی آواز کو محسوس کرنا اسقدر دشوار نہیں ہوتا، لیکن جب اشارہ شعلہ کا ہوتا ہے، تو انسان جب شور سے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ایک طرح کے جبر کا احساس ہوتا ہے۔ اس واقعہ کو توجہ کے اور خواص سے بھی نہایت قریبی تعلق ہے۔ توجہی کوشش کے ساتھ اس حاسہ کے اعتبار سے جو مصروف ہوتا ہے، مختلف جسمانی حسیں ہوتی ہیں اس لئے توجہ قائم کرنیکی کوشش کے دوران میں جو توانائی موجود ہوتی ہے، وہ غالباً آلۂ حس میں مختلف ہوتی ہے۔

اس کے بعد ونٹ چند نظری باتیں بیان کرتا ہے، جن کے نقل کرنے کی ہمیں یہاں ضرورت نہیں اور پھر رکاوٹ کا مندرجہ ذیل جدول دیتا ہے۔

(۱) ارتسام کی غیر متوقعہ شدت	رکاوٹ
(ا) غیر متوقعہ شدید آواز	۰٫۰۷۳
(ب) غیر متوقعہ کمزور آواز	۰٫۱۷۱
(۲) مشابہ مہیج سے خلل (آواز میں آواز سے)	۰٫۰۴۵
(۳) غیر مشابہ مہیج سے خلل (روشنی میں آواز سے)	۰٫۰۴۸

ذہن کے ابتدائی اعمال سے جو یہ نتائج اخذ کئے گئے ہیں، ان سے اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام اعمال میں حتیٰ کہ یادداشت اور استدلال وغیرہ کے اعلیٰ اعمال میں بھی جب کبھی توجہ منتشر ہونے کے بجائے انکی طرف مبذول کر لی جاتی ہے تو یہ زیادہ سُرعت کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ دلچسپ زمان ردعمل کے مشاہدات منسٹربرگ نے کئے ہیں۔ متعلم کو وہ باتیں یاد ہونگی جو باب ۳ میں درج کیگئی ہیں یعنی کہ زمان ردعمل اس وقت کم ہوتا ہے جب انسان متوقعہ حرکت پر اپنی توجہ مبذول کرتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ جب وہ متوقعہ اشارے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ منسٹربرگ کی تحقیق ہے کہ جب ردعمل سادہ اضطراری حرکت نہیں ہوتی بلکہ صرف عقلی عمل کے بعد ہی عمل میں آسکتی ہے، اسوقت بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ اختبارات کے ایک سلسلہ میں پانچوں انگلیاں ردعمل کرنیکے لئے استعمال کی گئیں اور

ردعمل کرنے والے کو اشارے کے اختلاف کے ساتھ مختلف انگلی استعمال کرنے کو کہا گیا۔ مثلاً جب ایک لفظ حالت فاعلی میں بہ آواز بلند کہا گیا تو اس کو انگوٹھے کو استعمال کرنا ہوتا تھا، مضاف الیہ کی صورت میں اس کو دوسری انگلی کو حرکت دینی ہوتی تھی، اسی طرح سے اسمائے صفات ضمائر اسمائے اعداد کے لئے اس کو مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا پھر شہروں دریاؤں چوپاؤں پودوں عناصر کے نام پر مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا شاعروں مغنیوں فلسفیوں کے ناموں پر وغیرہ۔ ان الفاظ کو اس انگلی کے ساتھ اس طرح سے مطابق کیا گیا تھا کہ ایک خاص لفظ کے کہنے پر اسکی متعلقہ انگلی ہی حرکت کرتی تھی، اور اسکے علاوہ کوئی انگلی حرکت نہ کرتی تھی۔ اختیارات کے دوسرے سلسلہ میں ردعمل ایسے لفظ کے ادا کرنے پر مشتمل تھا جو ایک سوال کے جواب میں ہوتا تھا مثلاً کسی کھانے کے لائق مچھلی کا نام لو وغیرہ یا شلر کی پہلی تمثیل کا نام لو وغیرہ یا کانٹ اور ہیوم میں سے کونسا بڑا فلسفی ہے۔ (یا پہلے سیب، چیری اور چند پھلوں کا نام لے کر پوچھا جاتا) ان پھلوں میں سے تم کس کو ترجیح دیتے ہو یا گوئٹے کا بہترین ڈراما کونسا ہے وغیرہ یا حروف تہجی میں کونسا پہلے آتا ہے حرف ل یا ب سے خوبصورت درخت کا پہلا حرف وغیرہ ان میں سے کونسا کم ہے ۱۵ اور ۲۰ منفی ۸ وغیرہ ردات عمل کے ان سلسلوں میں بھی وقت اس وقت بہت کم صرف ہوا جب ردعمل کرنے والے نے توجہ بجائے اسکے کہ سوال کی طرف کرے پہلے سے جواب کی طرف کی۔ کم سے کم زمان ردعمل شاذ ہی $\frac{1}{5}$ سیکنڈ سے زیادہ ہوتا تھا اور زیادہ سے زیادہ اس سے چوگنے سے لے کر اٹھ گنا تک زیادہ ہوتا تھا۔

اس قسم کے نتائج کے سمجھنے کے لئے انسان کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے، کہ ان اختبارات میں ردعمل کرنے والے کو ہمیشہ سے اس سوال کی عام نوعیت معلوم ہوتی تھی جو اس سے ہونیوالا ہوتا تھا۔ اور اس وجہ سے اس کو اس حلقہ کا بھی کم و بیش عام ہوتا تھا جس سے اس کا جواب دینا ہوتا تھا لہذا جب وہ پہلے ہی سے اپنی

توجہ جواب کی طرف مبذول رکھتا تھا تو اس کے اندر وہ دماغی اعمال جن کا اس کے کل دماغی حلقہ سے تعلق ہوتا تھا نیم ہیجان کی کیفیت میں رہتے تھے اور اس حالت میں سوال بہت کم وقت میں اس خاص جواب کو ذہن سے برآمد کر سکتا تھا جو اس سے متعلق ہوتا تھا۔ اس کے برعکس جب توجہ محض سوال کی طرف رکھی گئی اور ممکنہ جواب کی طرف سے ہٹی رہی تو حرکی رقبوں کی یہ ابتدائی نیم ہیجانی کیفیت وقوع میں آنے سے قاصر رہی، اور جواب کے عمل کو سوال کے سن لینے کے بعد ہونا پڑا۔ اس صورت میں اگر وقت زیادہ صرف ہوا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے جمع مہیجات کی یہ عمدہ مثال ہے نیز اس صورت کی جس میں توجہ منتظر جب پوری شدت کے ساتھ مرکوز نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی حرکی مرکزوں کو تیار کر دیتی ہے، اور اس کام کو مختصر کر دیتی ہے، جو ایک مہیج کو ایک مقررہ نتیجہ برآمد کرنے کے لئے ان پر انجام دینا ہوتا ہے۔

عمل توجہی کی اصلی نوعیت

اب ہمارے پاس اس قدر واقعات جمع ہو گئے ہیں کہ اس سے نسبتہً پیچیدہ سوال کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ وہ عضویاتی عمل جن کی ہم کو جھلک نظر آ گئی ہے فی الفور ہمارے ذہن کو اس طرف منتقل کرتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ملکر مکمل جواب ہو جائیں میری مراد مندرجہ ذیل اعمال سے ہے۔

(۱) حسی اعضا کا تطابق

(۲) جس شے کی طرف توجہ ہو رہی ہے اس کے ساتھ متعلقہ تصور قائم کرنے والے مرکزوں کی انتظاری تیاری۔

(۱) توجہ حسی میں آلات حس اور عضلات جسم جو ان کے عمل کیلئے ممد ہوتے ہیں ان میں نہایت شدت کے ساتھ تطابق ہوتا ہے، خواہ یہ بالذات ہو یا اضطراری مشتق ہو۔ مگر اس امر کا یقین کرنے کے لئے بھی کافی وجوہ ہیں کہ عقلی توجہ یعنی حسی معروض کے تصور کی طرف توجہ کے ساتھ بھی آلات حس میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو معروض کی بنا پر ہوتا ہے۔ دوسری طرف تصوری مرکزوں کا اہتمام اس وقت موجود ہوتا ہے، جب معروض کے متعلق (خواہ حسی ہو یا تصوری) ہماری دلچسپی

ذہن کی اور دلچسپیوں سے ماخوذ یا کسی طرح سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب توجہ جو اسطرح سے ماخوذ و مشتق ہوتی ہے کہ اس کو انفعالی شمار کیا جاتا ہے، اور نیز اس وقت بھی جب کہ اس کو ارادی قرار دیا جاتا ہے۔ پس بہ حیثیت مجموعی ہم وثوق کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، (کیونکہ ہم بلوغ کے بعد کسی شے کی طرف اس لئے توجہ نہیں کرتے کہ ہم کو اس کے ساتھ جو دلچسپی ہے وہ اس کے اور چیزوں کے تعلقات سے مربوط نہو) کہ حسی تطابق کے دونوں عمل اور تصوری اہتمام ہمارے تمام مقرون توجہی افعال میں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

اب ضرورت ہے کہ ان دونوں باتوں کو ذرا تفصیل کے ساتھ ثابت کیا جائے پہلے حسی تطابق کو لیتے ہیں۔

جب ہم حسی معروض کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہوتی ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم بلا کسی ارادے کے اپنی آنکھوں اور اپنے کانوں کو مناسب وضع میں کر لیتے ہیں سر و جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروض کے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم آلۂ حس کو مناسب طور پر اسپر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں قطعی قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں حائل ہونیکا امکان ہوتا ہے مثلاً جھپکتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے۔ یہ عضوی احساس ان معروضات کے احساس سے متقابل ہوتا ہے، جن کے ساتھ یہ ہوتا ہے، اور اس کو خاص طور پر اپنے سے منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ معروضات غیر لنا پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ہم اس کو اپنی فعلیت کی حس خیال کرتے ہیں اگرچہ یہ ہم کو اپنے اعضاء سے کسی اور شے کے احساس کی طرح سے اس وقت ہوتی ہے جب وہ مطابق ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی شے ذاتی طور پر ہیجان پیدا کرنے والی ہوتی ہے تو اس سے آلات حس میں

اضطراری تطابق پیدا ہوتا ہے اور اس کے دو نتیجہ ہوتے (۱) معروض کی صفائی بڑھجاتی ہے (۲) فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں۔ ان احساسات کی غالباً فشنر نے سب سے پہلے تحلیل کی ہے اور ان قوی تر احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے، ممتاز کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے،

” جب ہم ایک حاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے حاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی دباؤ کے تغیر کا ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ یا کانوں کو ایک طرف مائل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے اور کسی شے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی شے کو توجہ سے سننے میں بھی اس کے اعتبار سے بدل جاتا ہے اور ہم اس اعتبار سے توجہ پر زور پڑنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت خاص وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جب توجہ سرعت کے ساتھ آنکھ اور کان کے مابین ڈانواڈول ہوتی ہے جب ہم لامسہ یا ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شے کا پوری دقت کے ساتھ امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔“

” لیکن اب جب میں حافظہ یا خیال کی کسی تصویر کو ممیز طور پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا ہوں تو بالکل ایسا ہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ ایک شے کو آنکھ یا کان کے ذریعہ محسوس کرتے وقت ہوتا ہے۔ مگر اس مماثل احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیا (نیز تمثالات مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے) اسکی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل ہوتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا تخیل کی حالت مختلف ہوتی ہے کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے سمٹ آتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصے میں پناہ لی ہے، جو دماغ سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر

میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پر آگے کی طرف زور دوں گا، بلکہ اس نسبت سے آئے گی جس نسبت سے میں اُس کو پیچھے کی طرف سمیٹونگا"

تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت، پیچھے کی طرف جو سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے، وہ میرے اندر تو زیادہ تر اس احساس سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے اور جب ہم کسی خارجی شے کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ میں اس احساس کا ص ۳۰۰ پر ذکر کر چکا ہوں۔ اگر متعلم کو ان عضوی احساسات کے وجود میں شک ہو تو وہ اس عبارت کو پھر اچھی طرح سے پڑھ لے۔

لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ ممکن ہے کہ ہم ساحت نظر کے حوالی کی کسی شے کی طرف توجہ کریں، مگر آنکھوں کو اس کے مطابق نہ کریں۔ مدرسوں کے استاد اسی طرح سے لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عورتیں بالعموم اپنی حوالی کی بصری توجہ کی مردوں کی نسبت زیادہ تربیت کرتی ہیں۔ یہ غالباً حرکات تطابق کے توجہی عمل کے ساتھ عام طور پر اور ہمیشہ رہنے کے خلاف ایک اعتراض ہوگا۔ معمولاً جیسا کہ مشہور ہے کہ ساحت نظر کے حوالی کی کوئی شے اس وقت تک ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف نہیں کر سکتی جب تک کہ یہ نظر کو اپنی طرف منعطف نہیں کر لیتی، یعنی گردش و تطابق کی ایسی حرکتیں اضطراراً نہیں ہو جاتیں، جن سے تمثال قعر یعنی سب زیادہ تیز نظر کے حصہ پر واقع نہیں ہو جاتی۔ تاہم مشق سے کوشش کے بعد ہم حاشیہ کی طرف اس طرح توجہ کر سکتے ہیں کہ آنکھوں کو حرکت نہ ہو۔ ان حالات میں معروض پوری طرح کبھی واضح نہیں ہوتا۔ بشکلیکہ میں جو اس کا مقام ہوتا ہے وہ اس کی صفائی اور وضاحت کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن اور ہر شخص کوشش کر کے اپنے دل کو تشفی دے سکتا ہے) کوشش کرنے سے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح و جلی شعور ہو سکتا ہے، جتنا کہ کوشش سے پہلے تھا۔ ہیلم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے، کہ میں

اس کے پورے مشاہدے کو نقل کرونگا۔ وہ مجسم نمائی تصاویر کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ کے لئے روشنی پڑتی تھی ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنیکی کوشش کر رہا تھا۔ تصاویر ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جس کو کبھی بجلی کا شعلہ روشن کرتا تھا اور درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو ادھر ادھر ہو جانے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان ایک سوراخ کر دیا گیا تھا اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی، جس کی وجہ سے اندھیرے کے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک تابدار نقطہ ہوتا تھا۔ متوازی بصری محوروں کے ساتھ ملکر ایک مکمل تمثال بن گئی۔ ڈھیلے کی خفیف سی حرکت بھی اس تمثال کیوجہہ سے معلوم ہو جاتی تھی کیونکہ یہ فوراً دہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلم ہولٹز نے معلوم کیا کہ اگر آنکھونکو حرکت نہ دیجائے تو سادہ خطی شکلیں شعلہ کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہونے لگتی ہیں لیکن جب شکلیں پیچیدہ ہوتی تھیں تو اس وقت ان کے مجموعہ کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے "اب یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ہم تصویروں کے سوراخوں پر پوری طرح نظر جمائے رہتے ہیں۔ اور کبھی ان کے مجموعی تمثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے مگر اس کے باوجود قبل اسکے کہ روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصے کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزا سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصے میں ہوتے ہیں پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی۔ یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کے کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم رکھ سکتی ہیں۔ ممکن ہے یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئندہ نظریہ کیلئے سب سے زیادہ مفید ثابت ہو۔

لیکن ہیرنگ مندرجہ ذیل تفصیل کا اضافہ کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے "حاشیے کے معروض کی طرف توجہ کرتے ہوئے ہم کو ہمیشہ اس کے ساتھ ہی اس معروض کی طرف بھی توجہ کرنی ہوتی ہے جس کا براہ راست ارتسام ہو رہا ہے۔ اگر ہم ایک سیکنڈ کے لئے بھی آخر الذکر کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں

تو ہماری نظر اول الذکر کی طرف حرکت کرتی ہے جیسا کہ تمثالات مابعد کے پیدا ہونے یا عضلی آوازوں کے سننے سے بآسانی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اس واقعے کو توجہ کا تبدیل مقام نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ غیر معمولی وسعت کا انتشار ہے جس میں بڑا حصہ پھر بھی اسی شے کا ہوتا ہے، جس پر نظر براہ راست پڑتی ہے۔"

جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا براہ راست تطابق ہوتا ہے۔ تطابق جس طرح سے ہر جگہ ہوتا ہے یہاں بھی موجود ہے اور اس کے بغیر ہم سے ارادی فعلیت کا ایک جزو فوت ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ فعلیت کا دباؤ (جو اختبار میں خاص طور پر زیادہ ہوتا ہے) وہ ایک عضلات کے غیر معمولی قوی انقباضات پر مبنی ہے جو ڈھیلوں کو ساکن رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں جو ان اعضا میں غیر معمولی دباؤ کے احساس پیدا کرتے ہیں۔

(۲) لیکن اگر اس اختبار میں تصویر کے حوالی کے حصے کے ساتھ تطابق نہ ہو تو پھر اس سے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہوگا۔ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہونچ جاتے ہیں اور یہ وہی تصوری تہیج ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیے کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتی الامکان واضح تصور قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تصور حس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ یہ کوشش سے آتا ہے اور اس قسم کا آنا اس شے کا بقیہ حصہ ہوتا ہے جس کو ہم ان حالات میں توجہ کا دباؤ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں اس شے میں جس کی طرف توجہ کرتے ہیں یا یہ تقویت پہونچانے والا تمثل یہ داخلی احیا، یہ انتظاری فکر کس درجہ عمومیت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔

جب توجہ عقلی ہوتی ہے تو اس وقت اسکا ہونا لازمی ہے کیونکہ اس حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے وہ تصوری داخلی محاکات یا تعقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصوری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا

ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت حسی توجہ اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے۔ اس وقت یہ بتانا مشکل ہے کہ ادراک کا کسقدر جزو باہر سے ہو رہا ہے اور کس قدر اندر سے آ رہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیاری کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی مثنیٰ قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کر دینے کے لئے کافی ہوگا۔

ونٹ اور ایکسنر کے اقتباسات جو اوپر نقل کرائے ہیں ان میں ارتسامات کا انتظار اور ردعمل کی تیاری اس امر کے محض اہتمامی تمثل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی کہ ارتسامات کیا ہوں گے اور ردعمل کیا ہونی چاہئے۔ جہاں محرک نامعلوم ہوتا ہے اور ردعمل غیر متعین ہوتی ہے وقت ضائع جاتا ہے کیونکہ ان حالات میں پہلے سے کوئی متعین تمثال قائم نہیں کیجا سکتی لیکن جہاں اشارے اور ردعمل کا زمانہ اور نوعیت دونوں پہلے سے بتا دیئے جاتے ہیں وہاں توجہ انتظاری اس قدر تیار ہوتی ہے کہ ممکن ہے یہ حقیقی ارتسام شدت کی نقل کرے یا کم سے کم ارتسام کے حرکی اثرات پیدا کر دے۔ ونٹ اور ایکسنر کی تصانیف کو پڑھنا اور (Apperception) (ادراک) اور (Spannung) اور اس قسم کی دوسری اصطلاحوں کی (Imagination) (تمثل) میں تعبیر نہ کرنا ناممکن ہے۔ خصوصاً ونٹ کے یہاں جو لفظ (Apperception) (ادراک) پر بہت زور دیتا ہے (Imagination) (تمثل) اور (Attention) (توجہ) دونوں باہم بدل سکتے ہیں۔ یہ تینوں لفظ داخل سے تصوری مرکزوں کے ہیجان پذیر ہو جانے کی حالتوں کے نام ہیں جس کے لئے مسٹر لیوس کا لفظ (Spannung) (ادراک پیشین) بہترین معلوم ہوتا ہے۔

جس حالت میں کہ وہ ارتسام جسے ہم کو محسوس کرنا ہو، بہت ہی کمزور ہو، تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر تمثل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں۔

"اگر ہم کو کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا ہو تو مناسب یہ ہوگا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے .... پیانو اور ہارمونیم دونوں اس کام کیلئے نہایت موزون ہیں کیونکہ دونوں سے قوی

زائد سُرتیاں نکلتی ہیں۔ پہلے پیانو سے (ایسی آواز کی مثال جو کتاب میں پہلے بیان کی گئی ہے) ج نکالو۔ جب اس کے ارتعاشات ختم ہو جائیں تو شدت کے ساتھ پھر ک بجاؤ جس کی آواز میں ج تیسری زائد سرتی ہے.... اگر تم گمگئے کو جو کسی زائد سرتی کے مطابق ہو (مثلاً ک آواز کی ج زائد سرتی کے) کان کے مقابل لاؤ اور پھر ک کا سُر نکالو تو تمھیں ایسا معلوم ہوگا گمگئے سے ج کی آواز نہایت زور سے سنائی دے رہی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ گمگئے کے ذریعہ قوی کرنیکے طریقہ سے بغیر آلہ کے کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیونکہ جب ہم گمگئے کو بتدریج علیحدہ کرتے ہیں تو ج کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو اسکی جانب ایک مرتبہ رجوع ہو چکی ہے، اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے اور مشاہدہ کرنیوالا اب ج کی سرتی کو بلا امداد خارجی کان سے سُر کی غیر متغیر اور قدرتی آواز میں سنتا ہے"۔

وُنٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے۔

"بغور مشاہدہ کرنے کے بعد ہمیشہ یہ معلوم ہوگا کہ انسان پہلے حافظے کے اندر اس آواز کی تمثال کا اعادہ کرتا ہے جس کو وہ سننا چاہتا ہے۔ یہی بات کمزور و گریزاں بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے۔ ایک تصویر پر بجلی کے شعلہ سے روشنی ڈالو۔ ان کے مابین طویل وقفے ہونے چاہئیں۔ پہلے یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلے کے بعد بہ مشکل کوئی شناخت ہو سکے گی۔ لیکن مبہم تمثال کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدریجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح ہم کو آخرکار نسبتہً واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض اُتلاقات کی بناء پر ہم کو کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخرکار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے ہیں، یا ایسا ہوتا ہے کہ ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی تمثال کو تازہ کر دیتا ہے جو کم و بیش خود ارتسام کے ساتھ کافور ہو جاتی ہے اس طرح ہر تصور کو مرکز شعور تک پہونچنے میں دیر لگتی ہے۔ اور اس عرصہ میں ہم ہمیشہ اپنے اندر توجہ کا عجیب و غریب احساس محسوس کرتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ اس منظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے توجہ میں ارتسام کے

ساتھ تطابق ہوتا ہے۔ غیر متوقع ارتسامات پر جو ہم چونک پڑتے ہیں اسکا باعث یہ ہوتا ہے کہ جب ارتسام ہوتا ہے اس وقت ہماری توجہ اس کے لئے تیار نہیں ہوتی۔ خود تطابق بھی دو قسم کا ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق مہیج کی شدت اور کیفیت دونوں سے ہوتا ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھجاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں”۔

ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے جس پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے یعنی معروض اسکو خارجی طور پر مہیج کرتا ہے اور دماغی خلایا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں دماغی خلیہ کی توانائی ہر دو اجزا کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پوری توجہ نہیں ہو سکتی اور نہ اس کا پوری طرح ادراک ہو سکتا ہے جب تک یہ محض موجود ہی ہوتا ہے بلکہ ادراک کیلئے اس کا موجود ہونا اور شعور کا اس کی طرف متوجہ ہونا دونوں ضروری ہے۔

اب چند مزید تجربات بالکل واضح ہوں گے۔ مثلاً ہیلم ہولٹز ان مجسم نمائی تصاویر کے متعلق جن پر ایک لمحے کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی تھی مندرجہ ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ ”اختبارات اس اعتبار سے دلچسپ ہیں کہ توجہ تمثالات دوگونہ پیدا کرنے میں حصہ لیتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جو تصاویر اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے لئے دوگونہ دیکھنا نسبتۃً دشوار ہوتا ہے میں ان کے دوگونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کے لئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں اور وہ اس ترکیب سے کہ میں غور سے یہ خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ کیسی نظر آنی چاہئیں اس میں توجہ کا اثر خالص ہے کیونکہ کل حرکات چشم خارج کر دی گئی ہیں“۔

ایک اور مقام پر یہی مصنف لکھتا ہے۔

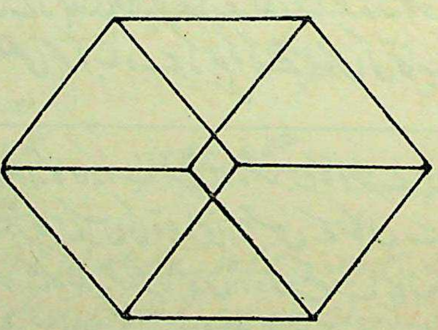
”جب میرے سامنے ایک جوڑا ایسی مجسم نمائی تصویروں کا ہوتا ہے، جن کو ترکیب دینا دشوار ہوتا ہے کیونکہ ان میں جو خطوط و نقاط ایک دوسرے کے مطابق ہیں، ان کو ایک دوسرے سے ڈھانپنا دشوار ہوتا ہے اور آنکھوں کی ہر خفیف سی

حرکت سے یہ منحرف ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کی مجسم شکل مجھے ایکبار نظر آجائے تو میں پورے یقین کے ساتھ اپنی آنکھوں کو اس تصویر پر حرکت دیتا ہوں بغیر اسکے تصویریں پھر علیحدہ ہوں۔

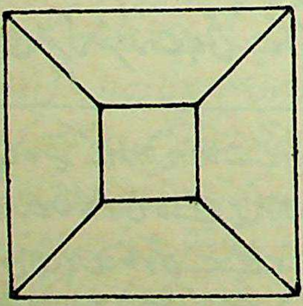
نیز رقابت شبکی کے متعلق لکھتے ہوئے ہیلم ہولٹز لکھتا ہے۔

" ان ہر دو حسوں کے مابین کوئی زور آزمائی یا کشتی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا انحصا ہمارے توجہ کے قائم کرنے یا قائم کرنے سے قاصر رہنے پر ہی ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا منظر تو اور کوئی مشکل ہی سے ملیگا جو ان اسباب کے مطالعہ کرنے کے لئے جو توجہ کو متعین کرتے ہیں اس قدر موزون ہو۔ یہی کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ کیا جائے۔ جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو سکے قائم کرنا چاہئے اس کے بعد یہ واقعتاً نظر آنے لگے گی "۔

نمبر ۳۷ و ۳۸ کی شکلوں میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی اس شکل کا تصور کرکے جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں تغیر کر سکتے ہیں اسی طرح ان چیستانوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شئے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس سے جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس کو کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ بلاشبہ جہاں کہیں کوئی شئے غیر نمایاں ہوتی ہے اس کا پائیں سے علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔



شکل نمبر (۳۷)



شکل نمبر (۳۸)

ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں تو پھر اس کی طرف ہم جب چاہیں متوجہ ہو سکتے ہیں کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی شئے ہوتا ہے۔ فرانسیسی زبان کے ان مہمل الفاظ (Pas de lien Rhone que nous) فوراً ہی انگریزی زبان کے یہ لفظ (Paddle yourown canœ) کون پہچان سکتا ہے لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے۔ تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اسکی تمثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحے پر ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے۔ علیٰ ہذا مفرور کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوپیاں بھی نظر آتی ہیں ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ کی ٹوپی ہی خیال کرتا ہے۔ ذہن میں جو تمثال ہوتی ہے وہ توجہ ہے۔ اور جس شئے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیش بین آدھا ادراک ہوتا ہے[1]

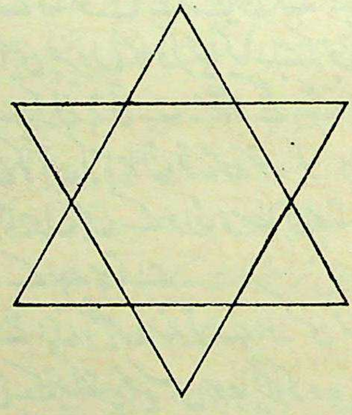
اسی وجہ سے لوگ سوائے اُن چیزوں کے جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے۔ اور جس کو دس ہزار میں سے ایک آدمی بھی خود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہماری جمالیاتی فطرت لطف اندوز ہو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی شخص ہم کو بتا دے کہ ہم کو کونسے پہلوؤں کو انتخاب

---

[1] حاشیہ کے اندر میں واقعات کے ایک اور مجموعہ کا حوالہ دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جن کا ہلٹن نے اپنی میٹافزکس سائکالوجی صفحہ ۲۳۱ میں حوالہ دیا ہے اگرچہ میں اس کی توجیہ یعنی آلہ حس کے تکان سے مطمئن نہیں ہوں۔ خاموشی سے لیٹے ہوئے دیوار کے کاغذ پر غور کرتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ بعض اوقات اشکال کی روش توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اور بعض اوقات زمین۔ ان دونوں میں سے جس شئے کی طرف توجہ منعطف ہوتی وہ زیادہ واضح اور زیادہ قریب معلوم ہونے لگتی ہے

کرنا چاہیئے اور کونسے نتائج کو ہم بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں تب جا کر یہ ہوتا ہے کہ ہماری جمالیاتی فطرت نشو ونما پاسکتی ہے اور غلط جذبے سے متاثر نہیں ہوتی۔ تعلیم اطفال میں ایک مشق یہ بھی ہوتی ہے کہ بچوں سے کہا جاتا ہے کہ کسی ایسی معروف شے میں جیسے کہ پھول یا مصنوعی پرندہ ہے جتنی خصوصیات دیکھ کر وہ بتا سکتے ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ . . . . . یک رنگے اور کثیر الخطوط بچیکاری ہم کو کبھی ایسی معلوم ہوتی ہے کہ گویا ایک خط کی بنی ہو۔ اور کبھی بہت سے ملے ہوئے خطوط کی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے، اور اسمیں ہمارے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ [یہ بات موری نمونوں میں بہت خوبصورتی کے ساتھ معلوم ہوتی ہے لیکن شکل نمبر ۳۹ جیسا سادہ نقشہ بھی اس کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں ہم کو کبھی تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو بڑے مثلث ایک دوسرے پر رکھے ہوئے ہیں بعض اوقات یہ ایک مسدس معلوم ہوتا ہے جس کے پہلوؤں پر زاوے پھیلے ہوئے ہوں اور کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ چھ چھوٹے چھوٹے مثلث سروں پہ سے جڑے ہوئے ہیں۔] . . . . . اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب ہم عالم خیال میں کسی تصویر کی طرف نظر جمائے ہوتے ہیں، تو اس کا کوئی خاص حصہ وضاحت کے ساتھ روشن ہو جاتا ہے اگرچہ اس کی ابھری نوعیت یا اس کے معنی سے اسطرح توجہ کے متہیج ہونے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی . . . . . جو شخص اونگنے لگتا ہے اس کو ماحول کبھی روشن اور کبھی تاریک معلوم ہوتا ہے۔ پاس والوں کی آواز کبھی تو بہت دور سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور بالکل کانوں کے پاس۔ ان تغیرات کو ہر شخص نے محسوس کیا ہوگا، میری رائے میں ان کی نہایت آسانی کے ساتھ توجیہ ہو سکتی ہے۔ اسکی توجیہ یہ ہے کہ ہمارے تصوری مرکزوں کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے، اور انکا قانون ہی یہ کہ ہر وقت تغیر ہوتا ہے۔ ہم خطوط کے ایک سلسلے کو شے اور دوسرے کو پائیں خیال کرتے ہیں فوراً ہی ہم پہلے سلسلے کو دیکھنے لگتے ہیں یا تعقلی تغیر کے لئے کوئی منطقی محرک ہونا ضروری نہیں ہے۔



شکل نمبر (۳۹)

بتائیں۔ وہ ان خصوصیات کا تو جھٹ سے نام لینے دیتے ہیں جن کو وہ پہلے سے جانتے ہیں۔ مثلاً پتیاں دم چونچ پاؤں مگر وہ گھنٹوں غور کرتے ہیں پھر بھی ان کو نتھنوں پنجوں پروں کا امتیاز نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ جن چیزوں کو ہم دیکھتے ہیں وہ وہ ہوتی ہیں جن کا پہلے سے ادراک ہوتا ہے جن پر گویا ہمارے لئے نشان لگا کر رکھ دیا جاتا ہے اور ان کے نشان ہمارے ذہن میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کے منجدھار میں بھٹک جائیں۔

پس عضوی تطابق تصوری تیاری یا ادراک پیشین کل توجہی افعال کے اندر ہوتا ہے۔ پروفیسر بین پروفیسر ربٹ اور ان سے بھی زیادہ قابلیت کے ساتھ مسٹر ایم این لانگے ایک دلچسپ نظریہ کے موئید ہیں جو یہ کہتا ہے کہ خود تصوری تیاری عضلی تطابق کا نتیجہ ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عضلی تطابق کو تمام تر توجہی عمل کی اصل اساس کہہ سکتے ہیں۔ کم از کم ان مصنفوں کا نظریہ عملی طور پر تو اسی کے مساوی ہے اگرچہ پہلے دو مصنف اس کو بعینہ ان الفاظ میں بیان نہیں کرتے۔ اس کے ثبوت میں عقلی توجہ کے واقعات بیان کئے گئے ہیں جن کے ساتھ عضوی تطابق ہوتا ہے یا ایسی چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے کہ جن کے متعلق فکر کرنے میں ہم کو کوئی نہ کوئی حرکت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً لانگے کہتے ہیں کہ جب میں ایک رنگین دائرے کے تمثل کی کوشش کرتا ہوں تو میں خود کو اپنی آنکھوں سے ایسی حرکت کرتا ہوا محسوس کرتا ہوں جس کے دائرہ مطابق ہوتا ہے اور پھر رنگ کا تمثل کرتا ہوں جو اس حرکت کے بعد ہوتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ متعلم ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کرلے اور کسی ممتد شے مثلاً پنسل کا خیال کرے۔ اس کو آسانی کے ساتھ یہ محسوس ہو جائیگا کہ وہ پہلے اپنی آنکھ کو خفیف سی حرکت دیتا ہے جو اس خط مستقیم کے مطابق ہوتی ہے، جس کا اسکو کمزور سا احساس اس وقت ہوتا ہے جب وہ پنسل کی سطح چھوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ تغذیہ کے اتفاقات کے مطابق دماغی قطعات میں جلے ہوئے کاغذ کے شعلوں کی طرح ایک دوسرے انعکاسات پہونچ جانا کافی ہے۔ اونگ کی حالت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کا اس سبب پر مبنی ہونا اور بھی ظاہر ہے۔

اسی طرح سے کسی آواز کا خیال کرتے وقت ہم اس کی جہت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یا عضلی طور پر اسکی تال میل کا اعادہ کرتے ہیں یا اسکی نقل کے ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں؟

لیکن عضلی انقباضات کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ہمارے فکر کے مستقل متلازم ہیں اور بات ہے۔ ہر لانگے کے ساتھ یہ کہنا کہ فکر محض عضلی انقباض سے ممکن ہوتا ہے اور بات ہے۔ ممکن ہے کہ ایسا ہوتا ہو اور معروض فکر دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہو، جن میں سے ایک کا حرکت کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہو، اور دوسرے کا نہ ہوتا ہو اور جس حصے کا ادراک حرکت سے ہوتا ہو، وہ عادتہً یاد آجاتا ہو۔ اور ذہن میں حرکت کے عمل میں آنے سے جم جاتا ہو، اور دوسرا حصہ محض ثانوی طور پر حرکت سے محض ایتلاف رکھنے کی بنا پر بیدار ہوجاتا ہو، لیکن اگر سب لوگوں میں ایسا ہی ہوتا ہو (جس کے متعلق مجھے شک ہے) تو یہ محض ایک عملی عادت ہوتی ہوگی جس کا لازمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ ارادے کے باب میں معلوم ہوگا کہ خود حرکات ان تمثالات کا نتیجہ ہوتی ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں اور جو کبھی حرکت کرنے والے حصوں کے احساسات کی ہوتی ہیں اور کبھی حرکت کے آنکھ کان وغیرہ پر نتیجہ کی ہوتی ہیں اور بعض اوقات (اگر حرکت در اصل اضطراری یا جبلی ہو تو) اپنے فطری مہیج یا علت محرکہ کی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے انکار کرنا کہ احساس کی کوئی کیفیت بھی براہ راست تصور کی شکل میں پیدا ہوسکتی ہے، اور اس امر کا دعویٰ کرنا کہ صرف تصورات حرکت ہی دوسرے تصورات کو ذہن میں پیدا کرسکتے ہیں، تمام وسیع تر اور عمیق تر تمثیلات کے خلاف ہے۔

اس حد تک تو تطابق اور ادراک پیشین کے متعلق تھا۔ اس کے علاوہ صرف ایک عمل اور ہوتا ہے، اور یہ غیر متعلق تصورات و حرکات کا ترک ہے۔ گر یہ ارادی توجہ کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے، اور وسیع معنی میں توجہ کی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی، اور اس کا خاص طور پر اس وقت ہم سے تعلق نہیں ہے۔ محض اس حقیقی تعلق کو دیکھتے ہوئے، جو ہمارا بیان ایک طرف تو توجہ اور تمثل میں اور دوسری طرف امتیاز و حافظہ میں قائم کرتا ہے، دو عملی نتائج اخذ کئے لیتے ہیں، اور پھر نسبتہً نظری مسئلہ کی طرف بڑھ جاتے ہیں جو باقی ہے۔

عملی نتائج تعلیم سے متعلق ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ان بچوں کی توجہ کے

توہی کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس مضمون کی جس کی کہ ان کو تعلیم دی جا رہی ہے مطلق پروانہ کرتے ہوں اور پڑھتے وقت ان کی عقل اپلے چننے چلی جاتی ہو۔ ایسی صورت میں دلچسپی کسی ایسی شئے سے ماخوذ ہونی چاہئے جس کا معلم کام کے ساتھ ائتلاف قائم کر دیتا ہے۔ اگر اور کوئی خارجی شئے ذہن میں نہ آئے تو انعام کی رغبت اور سزا کے خوف ہی سے کام لینا چاہئے۔ پروفیسر ربٹ کہتے ہیں،

“ایک بچہ پڑھنے سے انکار کرتا ہے وہ اپنے ذہن کو حروف کی طرف متوجہ نہیں رکھ سکتا جو اس کے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ مگر وہ ان تصویروں کو بہت شوق سے دیکھتا ہے، جو کتاب کے اندر ہیں وہ اپنے باپ سے پوچھتا ہے، کہ ان تصویروں کے کیا معنی ہیں۔ باپ جواب دیتا ہے کہ جب تم میں پڑھنے کی استعداد پیدا ہو جائے گی تو تم کو کتاب سے معلوم ہوگا۔ اس طرح چند بار سوال و جواب کے بعد بچہ مطمئن ہو جاتا ہے، اور پڑھنا شروع کرتا ہے۔ پہلے تو اس کی رفتار دھیمی ہوتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ عادت ترقی کرتی ہے۔ اور آخر کار اس سے اس سرگرمی کا اظہار ہوتا ہے جو پہلے دبی ہوئی تھی۔ اس واقعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجہ ارادی کس طرح سے پیدا ہوتی ہے۔ خود پڑھنے کے اندر کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن دلچسپی کسی اور شئے سے مستعار لی جاتی ہے یہ کفایت کر جاتی ہے۔ بچہ گردش میں گرفتار ہو جاتا ہے اور پہلا قدم اٹھ جاتا ہے۔”

میں ایم بی پیرز سے ایک اور مثال نقل کرتا ہوں۔

“ایک شش سالہ بچہ جس کے ذہن کو پریشانی کی عادت تھی ایک روز پیانو پر خود بخود ایسا راگ بجانے کے لئے بیٹھا جو اسکی ماں کو بہت پسند تھا اسکی وہ گھنٹہ بھر مشق کرتا رہا۔ اسی بچہ کی عمر جب سات سال کی تھی تو وہ یہ دیکھ کر اسکا بھائی تعطیلات کے کام میں مصروف ہے اپنے باپ کی میز پر بیٹھ گیا۔ اس کی انّا نے پوچھا تم کیا کر رہے ہو؟ اس کا بیان ہے کہ میں اسکو اس طرح میز پر بیٹھے دیکھ کر کچھ متعجب سی ہو گئی تھی تو اس نے جواب دیا کہ میں جرمن زبان کا ایک صفحہ یاد کر رہا ہوں، یہ دلچسپ تو نہیں ہے مگر اماں جان کے لئے ایک تعجب خیز بات ہوگی”

یہاں بھی توجہ ارادی خودغرضانہ عطوفت کے جوڑ سے نہیں بلکہ ہمدردانہ عطوفت کے جوڑ سے پیدا ہوئی ہے جس طرح کہ پہلی مثال میں تھا۔ پیانو اور جرمن بطور خود توجہ کا باعث نہیں ہوتے مگر یہ کسی اور شے سے قوت مستعار لے کر اس کو برانگیختہ کرتے اور باقی رکھتے ہیں۔

دوسرے اس ذہنی انتشار کو لو، جو ممکن ہے کہ بڑی عمر میں پڑھنے یا کسی تقریر کے سنتے وقت ہم کو پریشان کرے۔ اگر توجہ ذہنی طور پر حس کی نقل ہو، تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت کا نہیں، بلکہ اپنے دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کا خیال قائم کر لینے کی عادت کا یہ نتیجہ ہونا چاہئے کہ دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے۔ تجربہ سے اسکی تائید ہوتی ہے۔ میں اپنے ذہن کو ایک گفتگو کے سنتے وقت ادھر ادھر بھٹکنے سے بچا سکتا ہوں اگر میں عقلی طور پر ان الفاظ کی صدائے بازگشت کو سن لوں، اور میں دیکھتا ہوں کہ میرے شاگردوں میں سے بعض نے اس طریقہ کو اختیار کیا ہے اور انکو اس سے فائدہ ہوا ہے

دوسرے یہ کہ جو معلم اپنی جماعت کے طلبہ کی توجہ کو مصروف رکھنا چاہتا ہو، اس کو چاہئے کہ جو نئی چیزیں وہ بیان کرنا چاہتا ہو ان کو ایسی چیزوں کے ساتھ مربوط کر کے پیش کرے جن کے ان کو ادراک پیشین ہیں۔ معروف اور قدیم بات پر بہت جلد توجہ ہوتی ہے اور یہ نئی باتوں کے ذہن میں جاگزیں ہونے کا اور بہ اصطلاح ہربارٹ ایک ادراک تام کا سبب ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ کس قسم کے ادراک تام سے کام لیا جائے نفسیات تو صرف عام اصول بیان کر سکتی ہے۔

توجہ ارادی نتیجہ ہے یا قوت ہے؟

چند صفحے پہلے جب میں نے کہا تھا تصوری اہتمام کا عنصر توجہ میں ایک دماغی خلیہ کے عمل سے پیدا ہوتا ہے، تو میں نے یہ بھی کہا تھا کہ ممکن ہے یہ دوسرے دماغی خلیوں سے یا کسی روحانی قوت سے پیدا ہوتا ہو، اور یہ تصفیہ نہ کیا تھا کہ ان میں کس شے سے ہوتا ہے کیس کا سوال نفسیات کے مرکزی اسرار میں سے ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ جب ہم اس پہ غور کرتے ہیں کہ توجہ کے انعطافات ہمارے

داخلی وجود کا مرکز ہوتے ہیں، جب ہم دیکھتے ہیں (جیسا کہ ارادے کے بیان میں معلوم ہوگا) کہ ارادہ محض توجہ ہی ہوتا ہے، جب ہم یہ یقین کرتے ہیں کہ فطرت کے مابین ہماری خودمختاری اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم محض نتائج نہ ہوں بلکہ علت بھی ہوں، ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا توجہ میں اس قسم کی روحانی فعلیت کا اصول ہوتا ہے یا نہیں مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بھی ہے اور نفسیاتی بھی اور اس کے حل پر ہم جسقدر محنت کر سکتے ہیں ہم کو کرنی چاہئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ مابعد الطبیعیات کے لئے بنیادی ہے۔ یہی وہ قبضہ ہے جسکے بل پر ہماری تصویر عالم، مادیت جبریت و وحدت سے روحانیت آزادی اور کثرتیت تک آئے گی، ورنہ دوسری جانب۔

یہ میکانیکی نظریہ کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر احساس کوئی جامد ساز ہے، تب تو اسمیں شک نہیں کہ ہوسکتا ہے کہ دماغی خلایا اور دماغی خلایا ہی عمل کرتے ہوں، اور کسی موضوع کی طرف کسی وقت جو ہم توجہ کرتے ہیں، خواہ حسی تطابق کی صورت میں یا ادراک مشیئی کی صورت میں یہ محض مادی قوانین کا پہلے سے متعین نتیجہ ہے اگر اسکے برعکس وہ احساس جو دماغی خلایا کی فعلیت کیساتھ ساتھ ہوتا ہے اس فعلیت پر حرکیاتی طور پر ردعمل کرتا ہے اور اس کا معاون یا مزاحم ہوتا ہے تو کم از کم توجہ ایک حد تک تو علت ہوتی ہے۔ اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ردعمل اس معنی میں غیر متعین و آزاد ہو کہ اسکی مقدار اور جہت پہلے سے مقرر نہ ہو۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ یہ تمام امور پہلے سے متعین ومقرر ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو ہماری توجہ مادی طور پر متعین نہ ہوتی۔ نہ یہ اس معنی کر کے آزاد ہوگی کہ یہ از خود ہے یا اس کے متعلق پہلے سے کوئی پیشین گوئی نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں جس سوال کی اس وقت ہم کو تحقیق مدنظر ہے وہ نظری قسم کا ہے کیونکہ معروضی طور پر ہمارے پاس اس امر کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ آیا ہمارے احساسات ہمارے عصبی اعمال پر ردعمل کرتے ہیں یا نہیں۔ اور جو لوگ اس سوال کا کسی نہ کسی طرح جواب دیتے ہیں وہ عام تخیلات و قیاسات کی بنا پر جواب دیتے ہیں جو اور ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں، محض تعقلات ہونے کی حیثیت سے توجہ کا نظریۂ علت اور نظریۂ معلول دونوں یکساں واضح ہیں اور جو شخص ان میں سے کسی ایک تعقل کے صحیح ہونے کا دعوی کرتا ہے وہ حکمی یا جزئی بنیادوں کی بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی یا کلی بنیادوں پر ایسا کرتا ہوگا

فوری حسی توجہ کے متعلق تو یہ ہے کہ کوئی شخص اس کو مشکل سے معلول کے علاوہ کچھ اور کہہ سکتا ہے۔ ہمارا ارتقا ہی اس طرح سے ہوا ہے کہ ہم خاص ہیجیوں پر خاص تطابقی اعمال سے ردعمل کرتے ہیں جس سے واضح ادراکات بھی ہوتے ہیں اور دوسری طرف داخلی فعلیت کے ایسے احساسات ہوتے ہیں جیسے کہ اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ تطابق اور اس سے جو احساس ہوتا ہے وہی توجہ ہے۔ ہم اس کو خود صرف نہیں کرتے بلکہ معروض خود ہم سے کھینچ لیتا ہے۔ ابتدا معروض سے ہوتی ہے ذہن سے نہیں ہوتی۔

توجہ ماخوذ ان حالتوں میں جہاں کوئی ارادی سعی نہیں ہوتی نہایت ہی بیّن طور پر محض معلول معلوم ہوتی ہے۔ یہاں معروض ہی سے ابتدا ہوتی ہے لیکن اپنی کسی ذاتی دلچسپی کی بنا پر نہیں بلکہ اس بنا پر کہ یہ کسی اور دلچسپ شئے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا داعی عمل دوسرے عمل سے تعلق رکھتا ہے جو یا تو ہیجان ہوتا ہے یا ہیجان پر مائل ہوتا ہے اور ہیجان میں شریک ہو جانے اور متہیج ہو جانے کا امکان ادراک پیشین پر مشتمل ہوتا ہے جس پر کہ توجہ مشتمل ہوتی ہے۔ اگر میری کسی موقع پر کوئی ہتک ہوئی ہے تو ممکن ہے میں ہر وقت اس کے خیال میں مصروف نہ ہوں لیکن اس کا خیال اس قدر ہیجان پذیر رہتا ہے کہ جس مقام پر کہ یہ ہتک ہوئی تھی یا جس شخص نے ہتک کی تھی اسکا ذکر توجہ کو اپنی طرف منعطف کئے بغیر نہیں رہ سکتا اور کل واقعہ کا میرے ذہن کے اندر ازسرنو تازہ ہو جانا لازمی ہے۔ جہاں اس قسم کی برانگیختگی ہوتی ہے وہاں عضوی تطابقات کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور تصورات عضلات کے اندر کسی نہ کسی حد تک توانائی پیدا کر دیتے ہوں گے۔ اس طرح سے اگر یہ تسلیم کر لیں کہ کوئی شے اس قدر دلچسپ ہے کہ خیال کو برانگیختہ کرکے اس کو اس شئے کی طرف جادے گی جو اس کے ساتھ وابستہ ہو تو غیر ارادی توجہ ماخوذ کے کل عمل کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ جمنا ہی توجہ ہے اور یہ اپنے ساتھ فعلیت کے جاری رہتے اور تسلیم کرنے ترقی دینے اور اختیار کرنے کا مبہم احساس رکھتا ہے جس وجہ سے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ فعلیت خود ہماری ہے۔

ہربارٹ نے جب اس قسم کا جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں ادراکی توجہ نام رکھا تھا تو اسکے ذہن میں ذہن کے پہلے سے موجود مافیہ کا آئیواے تصورات وارتقامات کو ہی

قوت پہونچاتا تھا۔ اب یہ بات ہماری سمجھ میں نہایت آسانی کے ساتھ آجاتی ہے کہ عاشق کی ہتپاہٹ کیونکر سنائی دیتی ہے یعنی اس کو ایسے عصبی مرکز ملتے ہیں جو اخراج کے لئے پہلے سے نیم تیار ہوتے ہیں۔ ہماری سمجھ میں یہ بات بھی آجاتی ہے کہ اپنے رفیق کی آواز اور شوروں میں ہم کیونکر سن سکتے ہیں حالانکہ یہ شور خارجی طور پر زیادہ شدید ہوتے ہیں مگر ان کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی۔ ہر لفظ پر توجہ دوگونہ بیدار ہوتی ہے۔ ایک بار اس وقت جب بولنے والے کے ہونٹوں سے لفظ نکلتے ہیں اور دوسری بار اس سے بھی پہلے جب انتظاری اعمال سابقہ الفاظ سے نکل کر مبہم طور پر ان تمام اعمال کو تازہ کر دیتے ہیں جن کا موضوع سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس غیر متعلق شور صرف ایک بار توجہ کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ اسکول کے ان لڑکوں کی حالت بھی اچھی طرح سے سمجھ میں آجاتی ہے جو معلم کی جانب اس وقت کے سوا توجہ نہیں کرتے جب وہ کوئی قصہ شروع کرتا ہے جونہی اس نے کوئی حکایت شروع کی کہ سب نے اپنے کان کھڑے کر لئے۔ حکایت کے الفاظ پر ہیجان اشیا کے ساتھ ائتلاف رکھتے ہیں جو رد عمل کرتی ہیں اور ان کو ذہن میں جما دیتی ہیں۔ اور الفاظ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ یہی حال ادیب کا ہوتا ہے جس کی نظر صرف غلطی کی طرف جاتی ہے۔ ہربارٹ نے جو اور مثالیں دی ہیں ان کو ص ۴۱۹ پر نقل کیا جا چکا ہے۔

جس حالت میں توجہ ارادی بھی ہوتی ہے اس میں بھی اس کا علت کے طور پر نہیں بلکہ معلول کے طور پر تخیل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ عامل نہیں بلکہ نتیجہ ہے۔ جن اشیا کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم تک خود اپنے قوانین سے آتی ہیں۔ توجہ کسی تصور کو پیدا نہیں کرتی۔ توجہ کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ تصور ذہن میں پہلے سے موجود ہو۔ توجہ ان چیزوں کو صرف قائم و باقی رکھتی ہے جو قوانین ائتلاف کے ذریعہ سے شعور کی روشنی میں آتی ہیں۔ مگر جس وقت ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ اور احساس توجہ کو اسی طرح سے باقی و قائم رکھنے کی ضرورت نہیں ہے جس طرح سے ان کو لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو موتلفات ان کو لاتے ہیں وہ ان کو اس دلچسپی کی وجہ سے جس کو یہ ان میں پیدا کرتے ہیں باقی بھی رکھتے ہیں مختصر یہ کہ ممکن ہے ارادی و غیر ارادی توجہ دراصل ایک ہی ہو۔ یہ سچ ہے کہ جس حالتیں

تصورات بذات خود غیر پسندیدہ ہوتے ہیں اور ان کی طرف متوجہ ہونے میں بہت کوشش کرنی پڑتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعی کو بار بار تازہ رکھنے کی جو کوشش کیجاتی ہے اسی کی بنا پر یہ توجہ کے سامنے جمے رہتے ہیں اور اسکا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ سعی کو اصل قوت خیال کرنے لگتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہم صحیح معنی میں محض توجہ سے نہیں بلکہ توجہ کرنے کی سعی سے ایک قوت منسوب کرنے پر مائل ہوتے ہیں۔ ہم کو خیال ہوتا ہے کہ اگر چاہیں تو زیادہ سعی سے کام لیکر اس کو زیادہ کر سکتے ہیں۔ اور کوشش کی جو مقدار ہم صرف کرتے ہیں وہ ایسی نہیں معلوم ہوتی کہ تصورات اس کو مقرر کر رہے ہیں جیسا اس حالت میں ضروری ہوتا اگر یہ نتیجہ ہوتی اور ایک روحانی قوت نہ ہوتی۔ لیکن یہاں بھی واقعات کا میکانیکی طور پر تعقل ہو سکتا ہے اور سعی کو محض نتیجہ یا معلول خیال کر سکتے ہیں۔

سعی کا احساس صرف اس وقت ہوتا ہے جب ذہن کے اندر اغراض میں تصادم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ تصور ا ہمارے لئے داخلی طور پر ہیجان خیز ہو اور تصور ب کسی بعیدی چیز کے ائتلاف سے اپنی قوت اکتساب کرتا ہو۔ ممکن ہے کہ ا ہمارا محبوب ہو اور ب ہماری نجات اخروی کی کوئی شرط ہو۔ ان حالات میں اگر ہم کو ب کی طرف توجہ کرنے میں کامیابی ہوتی بھی ہے تو وہ کوشش سے ہوتی ہے۔ یہ تصوری طیاری یعنی ا کا ادراک مشین خودبخود جاری رہتی ہے۔ برخلاف اس کے ب کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اسکو متواتر ارادی تقویت پہونچتی رہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کو ارادی طور پر تقویت پہونچانے کا اس تدریجی لمحہ میں احساس ہو جب ا کا خیال ہمارے ذہن میں روشن و نمایاں طور پر آئے جر کیاتی طور پر ممکن ہے اسکے صرف یہ معنی ہوں کہ ائتلافی اعمال جو ب کو غالب کرتے ہیں وہ درحقیقت قوی ہوتے ہیں اور اگر ا موجود نہ ہوتا تو اسی کی جانب ہماری توجہ میں کوئی مزاحم نہ ہوتا اور یہ انفعالی ہوتی لیکن جب تک ا موجود ہے اس وقت تک ان کی کچھ قوت ا کے متعلقہ اعمال کے دبانے میں بھی لازمی طور پر صرف ہوتی ہے۔ اس قسم کا دباؤ دماغی قوت کو ایک حد تک بیکار کر دیتا ہے جو بصورت دیگر فکر کی روانی کے لئے کام آتا ہے۔ لیکن خیال کے لئے جو شئے گم ہو جاتی ہے وہ احساس میں بدل جاتی ہے۔ جو اس مثال میں سعی و دشواری اور دباؤ کا احساس ہوتا ہے۔

ہمارے چشمہ فکر کی حالت دریا کی سی ہوتی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی اس میں

سہل و سادہ روانی رہتی ہے۔ اشیا کی روانی سنجیدگی کے ساتھ ہوتی ہے اور اصولاً توجہ کے لئے کسی قسم کی سعی کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ مگر کبھی رکاوٹ بھی پیش آتی ہے جس سے روانی میں خلل واقع ہو جاتا ہے اور گرداب بن جاتا ہے اور اشیا عارضی طور پر دوسری جانب حرکت کرنے لگتی ہیں۔ اگر حقیقی دریا میں احساس ہوتا تو اس کو ان گردابوں اور رکاوٹوں میں احساس سعی ہوا کرتا۔ یہ کہتا کہ میں یہاں زیادہ سے زیادہ مزاحمت کی جہت میں رواں ہوں بجائے اس کے کہ حسب معمول کم سے کم مزاحمت کی جہت میں رواں ہوتا جو چیز مجھ کو اس کام کے کرنے کے لائق بناتی ہے میری سعی ہوتی ہے۔ فی الحقیقت تو سعی اس امر کی محض انفعالی علامت ہوگی کہ کام ہو رہا ہے۔ اس کل مدت میں نالہ یا فاعل پانی کے بہاؤ کے خلاف ہوگا۔ اور وہ اس میں سے بعض کو اوپر کی طرف اس مقام پر جبراً لاتا رہیگا۔ اور اگرچہ عموماً کم سے کم مزاحمت کی جہت نیچے کی طرف ہوتی ہے مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ کبھی کبھی اوپر نہ آجائے۔ یہی حال ہماری توجہ کے ارادی افعال کا ہے۔ یہ آنی رکاوٹیں ہوتی ہیں جن کے ساتھ چشمہ کے بعض حصوں کا ایک خاص احساس ہوتا ہے لیکن باز رکھنے والی قوت بجائے خاص قسم کا احساس ہونے کے ممکن ہے محض وہ اعمال ہوں جن سے تصادم پیدا ہوتا ہے۔ احساس سعی ممکن ہے محض ایک ساز کی حیثیت رکھتا ہو اور کم و بیش زائد از ضرورت ہو جیسا کہ مسٹر بریڈلے کا خیال ہے اور اس کو نتیجے سے اسی طرح سے تعلق نہ ہو جس طرح کہ اس الم کو جو ہتھوڑے کے انگلی پر پڑ جانے سے ہوتا ہے ہتھوڑے کے وزن سے نہیں ہوتا۔ اس طرح سے یہ خیال کہ توجہ ایک اعلیٰ استعداد ہے، اور ایسی دوسری قوتوں کے علاوہ ایک قوت ہے جن کے دماغ و ذہن مرکز ہیں ممکن ہے کہ بالکل ایک وہم ہی ہو۔ ممکن ہے کہ توجہ کا بھی وہی حشر ہو جو گزشتہ زمانے میں اکثر ان قوتوں کا ہو چکا ہے جنکو لازمی اور ناگزیر سمجھا جاتا تھا اور بہت سے لفظی اوہام کی طرح سے اس کو بھی چھوڑنا پڑے ممکن ہے یہ نفسیات کے لئے زائد از ضرورت ہو۔ اور شعور کے سامنے تصورات کو کھینچ کر لانے اور ان کو اس کے سامنے قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ خود ایک دوسرے کو کھینچ کر وہاں لاتے اور قائم کرتے ہیں۔

میں نے معلولی نظریہ کو جہاں تک ممکن تھا شد و مد کے ساتھ بیان کیا ہے یہ واضح قوی اور مرتب تعقل ہے۔ اور اس قسم کے تعقلوں کی طرح سے اس امر کی قابلیت رکھتا ہے کہ خلاف ثبوت نہ ہونے کی صورت میں اس پر یقین کیا جائے

ممکن ہے کہ احساس سعی ایک جامد ساز ہو اور ایسا فعلی عنصر نہ ہو جیسا کہ یہ معلوم ہوتا ہے ایسے اختبارات اب تک نہیں ہوئے ہیں (بلکہ یہ کہہ سکتے ہیں ان کے ہونے کی کبھی توقع بھی نہیں ہے) جن سے یہ معلوم ہو کہ یہ نتیجے کے اندر توانائی پیدا کر دیتا ہے۔ پس ہم اپنے دلوں سے فخر کے علاوہ اور تمام احساسات کو دور کر کے اور یہ سمجھ کر کہ ہم استرۂ اکہیم صرف ایسی شے پر استعمال کر رہے ہیں جو ضرورت سے زیادہ بڑھ گئی ہے، توجہ کو ایک شے زائد قرار دے سکتے ہیں، اور اس کے علّی عمل کے خلاف قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔

لیکن استرۂ اکہیم اگرچہ بہت عمدہ اصول ہے، مگر قانون قدرت تو نہیں ہے۔ توجہ کے تمام تر اعمال میں ممکن ہے، قانون تہیج و ائتلاف لازمی اداکار ہوں اور ممکن ہے بہت سے اعمال کے لئے، انکی شراکت بلا امداد کے کافی ہو۔ اور اس پر بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات ایک عمدہ اداکار کے لئے پائین کا کام دیتے ہوں، جو اسی طرح سے ان کا جامد ساز یا اتفاقی نتیجہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہوریشو اور اوفیلیا کے لئے ہیملٹ نہیں ہے۔ اس قسم کا اداکار توجہ کرنے کی ارادی کوشش ہو گی بشرطیکہ یہ اصلی نفسی قوت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ فطرت بعض اوقات اس قسم کی پیچیدگیوں میں مبتلا ہو جاتی ہے، اور یہ تعقل کہ اس مثال میں بھی اس نے خود کو پیچیدگی میں مبتلا کیا ہے، اسی قدر واضح ہے (اگرچہ از روئے منطق اتنا صلبی بکفایت نہیں)، جس قدر کہ یہ ہے کہ وہ اس پیچیدگی میں مبتلا نہیں ہوتی ہے۔ اس دعوے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے ہمیں اپنے سے یہ دریافت کرنا چاہیئے، اگر توجہ کی کوشش اصلی قوت نہ ہو تو یہ کیا کام انجام دے گی۔

یہ ایسے لاتعداد تصورات کے اثر کو گہرا اور طویل کر دے گی جو بصورت دیگر زیادہ سرعت کے ساتھ مٹ جائیں گے۔ اس طرح سے جو وقفہ صرف ہو گا وہ ممکن ہے ایک سیکنڈ سے زیادہ نہ ہو مگر بہت ممکن ہے کہ وہ سیکنڈ بہت ہی اہم ہو۔ کیونکہ ذہن میں تصورات کے متواتر اتار چڑھاؤ میں جہاں ان کے دو ائتلافی نظام تقریباً متوازن ہوتے ہیں، ایک لمحہ کی توجہ کی کمی و بیشی اس امر کا تصفیہ کر دیتی ہے کہ آیا ایک نظام غالب اکثر نشو و نما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو جائے تو ممکن ہے یہ ہم کو عمل پہ آمادہ کر دے اور یہ عمل ہمارے نوشتۂ تقدیر کے لئے بمنزلہ مہر آخری کے ہو۔ ارادے کے باب کا مطالعہ کرتے وقت معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کا کل ڈراما کم و بیش اس مقدار توجہ پر مبنی ہوتا ہے جو مخالف حرکی تصورات سے ہو سکتی ہے

لیکن حقیقت کا کل احساس ہماری ارادی زندگی کی کل بے چینی اور ہیجان اس امر پر مبنی ہوتا ہے، کہ ان حالات کا لمحہ بہ لمحہ واقعتاً تصفیہ ہوتا ہے۔ اور یہ اس زنجیر کی محض کھڑکھڑاہٹ ہی نہیں ہے جو قرنوں پہلے بنی تھی۔ یہ مشاہدہ جو زندگی اور تاریخ کو اس قدر حوادث آمیز خروش کے ساتھ جھنجھناتا ہے ممکن ہے فریب محض ہی نہ ہو۔ جس طرح سے ہم میکانیکی نظریے کے حامی کے سامنے یہ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ایسی ہو اس کو ہمارے سامنے یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ممکن ہے یہ ویسی ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ دو امکانی تعقل ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جو قطعی طور پر ان کے مابین ثالث کا کام دے سکے۔

ان حالات میں یہی کیا جا سکتا ہے کہ اس مسئلے کو بحث کے لئے چھوڑ دیا جائے اور علم کی مزید روشنی کا انتظار کیا جائے۔ یا پھر انسان یہ کر سکتا ہے جو بہت سے فلسفی اذہان کرتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنے عام فلسفہ سے طالب امداد ہوتا ہے۔ میکانیکی نظریہ پر جن لوگوں کو یقین ہے وہ بلا تامل ایسا ہی کرتے ہیں اور اگر اسی حق کو روحانیہ استعمال کریں تو ان کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے۔ میں اپنے آپ کو آخر الذکر فلاسفہ کے زمرے میں شمار کرتا ہوں مگر چونکہ روحانی فریق کا ساتھ دینے کے لئے جو میرے پاس دلائل ہیں وہ نفسیاتی نہیں بلکہ اخلاقیاتی ہیں۔ اس لئے ان کا نفسیات میں داخل کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ یہاں پر نفسیات کا آخری لفظ اعتراف لاعلمی ہے کیونکہ اس میں جو قوتیں شریک ہیں وہ بلاشبہ اس قدر پیچیدہ اور لاتعداد ہیں کہ ان کا تفصیلی طور پر پتہ لگانا مشکل ہے۔ فی الحال اس غرور کو دیکھتے ہوئے جس سے انتہا درجہ کے مادی نظریات اپنے آپ کو حکمت کہنے کے مدعی ہیں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس استدلال کو یاد دلایا جائے جس سے کہ توجہ کے معلولی نظریہ کی توثیق ہوتی ہے۔ یہ ایک تمثیلی استدلال ہے جو دریاؤں اضطراری افعال اور ایسے دیگر مادی مظاہر سے ماخوذ ہے جن میں کسی قسم کا شعور نہیں ہوتا اور اس کو ان مظاہر تک وسعت دی جاتی ہے جن میں شعور مظہر کا نہایت ہی اہم جزو ہوتا ہے یہ استدلالی کہتے ہیں کہ شعور سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا علم کے لئے یہ موجود ہی نہیں ہے۔ اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ اس کا تم کو خیال ہی نہ کرنا چاہئے۔ ان سب کی

بیہودہ نوعیت ایسی ہے جس پر کسی قسم کی نکتہ چینی کی ضرورت نہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میکانکی نظریئے کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کیا جائے اپنی نظریہ کے لئے ہم ایسے مظاہر سے استقراقی استدلال کرتے ہیں جو ان سے نہایت مختلف ہیں۔ اور یہ فرض کرتے ہیں کہ ایسی پیچیدگی جو فطرت نے پیدا کی ہے (یعنی سعی اور احساس کی موجودگی) اس قابل نہیں کہ ہم اس کو حتمی طور پر تسلیم کریں۔ اس قسم کا طرز عمل ممکن ہے کہ حکمت پر مبنی ہو گو مجھے اس کے متعلق شک ہے مگر مابعد الطبیعیاتی کے مقابلہ میں اس کو سنجیدگی کے ساتھ حکمی تو نہیں کہہ سکتے۔

توجہ پر تو پوری طرح سے بحث ہو چکی اب۔ بے توجہی کے متعلق بھی کچھ کہنا چاہئے ہم گھڑی کی ٹک ٹک، شہر کی سڑکوں کے غل یا مکان کے قریب چشمے کے شور کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ حتیٰ کہ کارخانے یا آہنی بھٹی کا سخت ہنگامہ بھی ایک مدت کے بعد اس کے کارکنوں کے خیالات میں مخل انداز نہیں ہوتا۔ جب ہم پہلی بار عینک استعمال کرتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاص قسم کے انحنا کی ہوتی ہے تو کھڑکیوں وغیرہ کا جو تیز عکس ان سے ہوتا ہے وہ ساحت نظر کے ساتھ مل کر بہت پریشان کرتا ہے۔ چند ہی دن میں ہم ان کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بہت سی بصری تمثالات تیرمرے وغیرہ اگرچہ ہر وقت رہتے ہیں مگر ان کا بمشکل علم ہوتا ہے۔ کپڑوں اور جوتوں کا دباؤ قلب اور شریانوں کے ضربات نفس بعض دیرپا جسمانی آلام ہمیشہ پاس رہنے والی بوئیں یا خوشبوئیں منہ کے ذائقے وغیرہ ان دوسرے حاستوں کے امثلہ ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے اگر کوئی ذہنی مافیہ بہت ہی زیادہ غیر متغیر ہو تو پھر اس کا شعور نہیں ہوتا۔

اسمیں شک نہیں کہ بے شعوری کا سبب محض آلات حس کا کند ہو جانا ہی نہیں ہے اگر حس کوئی اہمیت رکھتی ہو تو ہم اس کی طرف خاص طرح سے ملتفت ہوتے ہیں اور ہم جب چاہیں قطعی طور پر اس کی جانب توجہ کو مبذول کر کے اس کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اس کی ایسی عادت نہ ہو گئی ہو کہ اس کی جانب بے توجہی ہماری خلقی ساخت کا جزو بن گئی ہو جیسا کہ تیرمروں کی صورت میں یا دوہری شکل کی تمثالات

کی شکل میں ہوتا ہے۔ مگر ان حالتوں میں بھی مشاہدہ کی مصنوعی شرائط اور صبر و تحمل سے ہم کو بہت جلد اس ارتسام پر جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے قدرت ہو جاتی ہے۔ پس بے توجہی ایسی عادت ہے جو محض حسی تکان سے بلند تر شرائط پر مبنی ہے۔

ہیلم ہولٹز نے بے توجہی کا ایک عام قانون وضع کیا ہے جس کا ہم کو امتیاز کے باب میں مطالعہ کرنا ہوگا۔ ہیلم ہولٹز کا قانون یہ ہے کہ ہم ان تمام ارتسامات کی طرف ملتفت نہیں ہوتے جو ہمارے اشیا کا امتیاز کرنے میں بہ حیثیت علامات کے بیکار رہتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس قسم کے ارتسامات اپنے ساتھیوں کے ساتھ ملکر ایک مجموعی نتیجہ پیدا کر دیتے ہیں۔ بالائی جزئی سرتیاں جو انسان کی آواز کو اور تمام آوازوں سے مختلف کرتی ہیں اس کو بہ حیثیت مجموعی بھی مختلف کرتی ہیں۔ ہم خود سرتیوں کو علیحدہ نہیں کر سکتے۔ یونہیں جو بعض چیزوں کو ذائقہ کا خاص جزو ہوتی ہیں مثلاً گوشت مچھلی پنیر شراب مکھن ہماری توجہ کے سامنے بو کی حیثیت سے نہیں آتیں مختلف عضلی اور لمسی احساسات جن سے بھیگے لچکدار سخت وغیرہ اوصاف کا ادراک ہوتا ہے ان کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہیں ہوتا اور یہ سب کچھ ہماری اس عادت کی بدولت ہے کہ ہم ان کی ظاہری نوعیت کو چھوڑ کر فوراً ان کے معنی میں آجاتے ہیں۔ انھوں نے ذہن کے اندر ایسے روابط پیدا کر لئے ہیں جن کو اب توڑنا ناممکن ہے یہ ایسے اعمال سے بالکل مختلف ہیں جو توجہ کے مبذول کرنے والے اعمال ہو سکتے ہیں۔ جو واقعات ہیلم ہولٹز کے ذہن میں ہیں ان میں صرف ہم ہی نہیں بلکہ ہمارے آبا و اجداد نے یہ عادتیں قائم کی ہیں۔ جن واقعات سے ہم نے آغاز کیا تھا گرجی کا پیا ہینگ، کارخانہ کا شور جوتے کا دباؤ وغیرہ میں بے توجہی کی عادت نسبتہً حال میں پیدا ہوتی ہے۔ اور ان کی پیدائش کا طریقہ کم از کم افتراضی طور پر تو ایسا ہے جس کا پتہ لگایا جا سکتا۔

وہ ارتسامات جن کی عقل کو ضرورت نہیں ہوتی کیونکر باقی شعور سے بے تعلق کر دیے جاتے ہیں۔ اس سوال کا پروفیسر جی ای میولر نے قرین صحت جواب دیا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ آتا ہے اس کا بیشتر حصہ انھیں کے بیان سے ماخوذ ہے۔ وہ اس واقعہ سے آغاز کرتے ہیں کہ "

’’جب چکی یا گرنی یا کارخانہ سے نکلتے ہیں جس کے اندر ہم اتنے عرصہ تک رہ چکے ہیں کہ اس کے شور کی عادت ہوگئی ہے تو ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی معمولی شے کی کمی ہے۔ ہمارا مجموعی احساس زندگی اس سے مختلف ہوتا ہے جب ہم گرنی میں تھے۔ . . . . ایک دوست مجھے لکھتے ہیں کہ میرے کمرے میں ایک گھنٹہ ہے جو بغیر کوک دیئے پورے چوبیس گھنٹے نہیں چلتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اکثر ٹھیر جاتا ہے۔ جونہیں یہ رک جاتا ہے میری توجہ اس کی جانب منعطف ہوجاتی ہے حالانکہ جب یہ چلتا رہتا ہے تو مجھے اس کا خیال تک نہیں ہوتا جب یہ شروع شروع میں رکنے لگا تو میری یہ کیفیت ہوا کرتی تھی کہ میں اچانک ایک ناقابل بیان بےچینی یا ایک قسم کا خلا محسوس کیا کرتا تھا اور یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ معاملہ کیا ہے اور کچھ غور کرنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کرتا کہ اس کا باعث یہ تھا کہ گھنٹہ چلتے چلتے رک گیا ہے۔

غیر محسوس مہیج کے رک جانے کا احساس ہو جانا ایک مشہور واقعہ ہے۔ گرجا میں عبادت کے وقت جو شخص سوتا رہتا ہے اس کا عبادت کے ختم پر بیدار ہونا یا گرنی والے کا گرنی کے رک جانے پر چونک پڑنا اسی خاص مثالیں ہیں۔ اب (چونکہ ہر ارتسام جو نظام عصبی پر واقع ہوتا ہے وہ کہیں نہ کہیں تو لازماً پھیلتا ہوگا) ہیولر صاحب یہ کہتے ہیں کہ وہ ارتسامات جو ہم کو اس وقت ہوتے ہیں جب مراکز خیالی اور چیزوں میں مصروف ہوتے ہیں اور اس وجہ سے ممکن ہے کہ وہ ان میں داخل ہونے سے باز رہتے ہوں اور ادنی مراکز اخراج کی طرف بہہ جاتے ہوں۔ اور اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر یہ عمل اکثر ہو تو اس طرح سے جو ذیلی راستہ پیدا ہوگا وہ اس قدر قابل نفوذ ہو جائے گا کہ ذہن میں کچھ ہی ہوتا رہے مگر یہ کارآمد ہو سکے۔ اکتسابی بے توجہی جس کا یہ ذکر ہے اس میں مہیج ہمیشہ ابتداً مبہم باعث انتشار ہوا کرتا ہے اور اس کی جانب سے ذہن اسی وقت غافل ہوسکتا ہے جب اور چیزوں میں نہایت ہی شدت سے منہمک ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کو شعور سے خارج رکھنا سہل ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ خود بخود ہونے لگتا ہے۔

ذیلی راستے جو اس طرح سے عمل انداز مہیجات کو اپنی طرف کھینچ لینے کی عادۃ

پیدا کر لیتے ہیں۔ ان کا کسی یقین کے ساتھ تعین نہیں ہو سکتا۔ غالباً ان کا اختتام عضوی اعمال پر ہوتا ہے یا غیر معلوم عضوی انقباضات پر جن کی علت کو قطع کر کے جس وقت روک دیا جاتا ہے تو ہم کو فوراً یہ احساس ہوتا ہے کہ کوئی شے ہم سے کھو گئی ہے یا جیسا کہ میولر کے دوست کہتے ہیں خلا کا احساس ہوتا ہے۔

میولر صاحب کے خیال سے ایک اور خیال پیدا ہوتا ہے یہ ایک مشہور بات ہے کہ جو اشخاص اپنی توجہ ایک مشکل مضمون پر قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ اس میں مختلف بے معنی حرکات سے کام لیتے ہیں مثلاً کمرے میں ادھر ادھر ٹہلتے ہیں انگلیوں سے کسی شے کو بجاتے ہیں کنجیوں یا گھڑی کی زنجیر سے کھیلتے ہیں سر کھجاتے مونچھیں کھینچتے ہیں پاؤں زمین پر مارتے ہیں وغیرہ۔ سر والٹر اسکاٹ کے لڑکپن کا ایک واقعہ مشہور ہے کہ اس نے جماعت کے خلیفہ کے کوٹ کا ایک بٹن کاٹ ڈالا وہ اثنائے سبق میں اس کو انگلی سے مروڑنے کا خوگر تھا اور اسطرح خود خلیفہ بن گیا۔ بٹن کے نہ رہنے سے اس کے مالک کی قوت یادداشت بھی تشریف لے گئی اسمیں شک نہیں کہ اس قسم کی فعلیت کا بہت کچھ حصہ مجتمع و مرکوز فکر کے اثنا میں جذبی ہیجان کے بہہ نکلنے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ان عصبی تموجات کو بہا دیتا ہے جو اگر مراکز فکر میں جمع رہتے تو بہت زیادہ پریشانی و ابتری کا موجب ہوتے۔ مگر کیا یہ اسوقت کی غیر متعلق حسوں کے خارج ہونے کا بھی ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح توجہ کو اس کے داخلی فریضہ کی جانب زیادہ قطعی طور پر مبذول ہونے کا باعث نہیں ہوتا؟ عموماً ہر شخص اس قسم کی جداگانہ حرکت کا عادی ہوتا ہے جو اسی سے مخصوص ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایک ذیلی عصبی راستہ ہر وقت کھلا رہتا ہے جس سے فکر مجتمع کے وقت کام لیا جاتا ہے اور چونکہ یہ ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جس پر اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عمل تو ضرور ہوتا ہے کہ اتفاقی ہیجانات ایسے راستوں سے خارج ہونے پر مائل ہوتے ہیں جن سے اس وقت اخراج ہوتا ہے اور دوسرے راستوں سے خارج فکر خارجی مداخلت سے محفوظ رہتے ہیں۔ ان عجیب و غریب حرکات کا حقیقی اصول ہوتا ہے اور ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ حرکت کی ہر نوبت سے جو حسیں پیدا ہوتی ہیں خود وہ دوسری نوبت سے خارج ہو جاتی ہیں اور عمل دوری کے باقی رکھنے میں معاون ہوتی ہیں۔ میں نے اس

خیال کو پیش کر دیا ہے اب یہ کام ارباب نظر کا ہے کہ دیکھیں اسکی کیا قدر و قیمت ہے خود حرکات میں جو توجہ کی پیہم سعی سے ربط پیدا ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک حقیقی اور حیرت انگیز واقعہ ہے۔

تمّت

صحت نامہ

اصول نفسیات جلد اوّل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۹	۲۲	برم	نرم	۱۲۱	۱۳	جمہود	جمود
۴۹	۶	نصف کرے کی	نصف کرنے کے	۱۲۲	۲۳	زمانہ	زمانہ میں۔
۵۸	۱۶	تلفیت	تلفیف	۱۲۳	۱۷	حڑجانا	جڑجانا
۶۰	۱	نہاتیجل	ناتہنجل	۱۲۷	۱۳	اس راستہ	اس کاراستہ
۶۰	۸	حرکرول	مرکزول	۱۴۰	۱۰	پروفیسرلومان	پروفیسرلیمان
۶۵	۸	مریص	مریض	۱۴۲	۱۴و۱۵	ٹھینیٹر	تھیٹر
۷۱	۴	نامہینجل	ناتہنجل	۱۴۸	۷	مطقاً	مطلقاً
۸۱	۲۲	نکال لے گئے	نکال لئے گئے	۱۵۵	۹	طور	طورپر
۸۲	۸	دیرتے	دوڑتے	۱۵۶	۱۱	مابعدالطبیحاتی	مابعدالطبیعیاتی
۸۵	۱۴	پھنچیں	پہنچیں	رر	۱۵	یہ تصوہی کرنا بھی	یہ تصور کرنا بھی
۹۶	۴	ناکامی تھا	ناکافی تھا	۱۵۸	۲۴	زبردست وجود	زبردست وجوہ
۹۶	۹	ملفستی بیبجانات	لمسی ہیجانات	۱۶۰	۲۴	بھنے	بہنے
۴	۲۱	ڈھلیکتے	ڈھکیلتے	۱۶۸	۴	یایا	یایا
۱۱۴	۳۰	کیونکر	کیونکہ	۱۷۸	۱۸	اکو	اگو
۱۱۶	۱۴	اُمل	اُٹل	۱۸۶	۱۱	ایتلاقیہ	ایتلافیہ

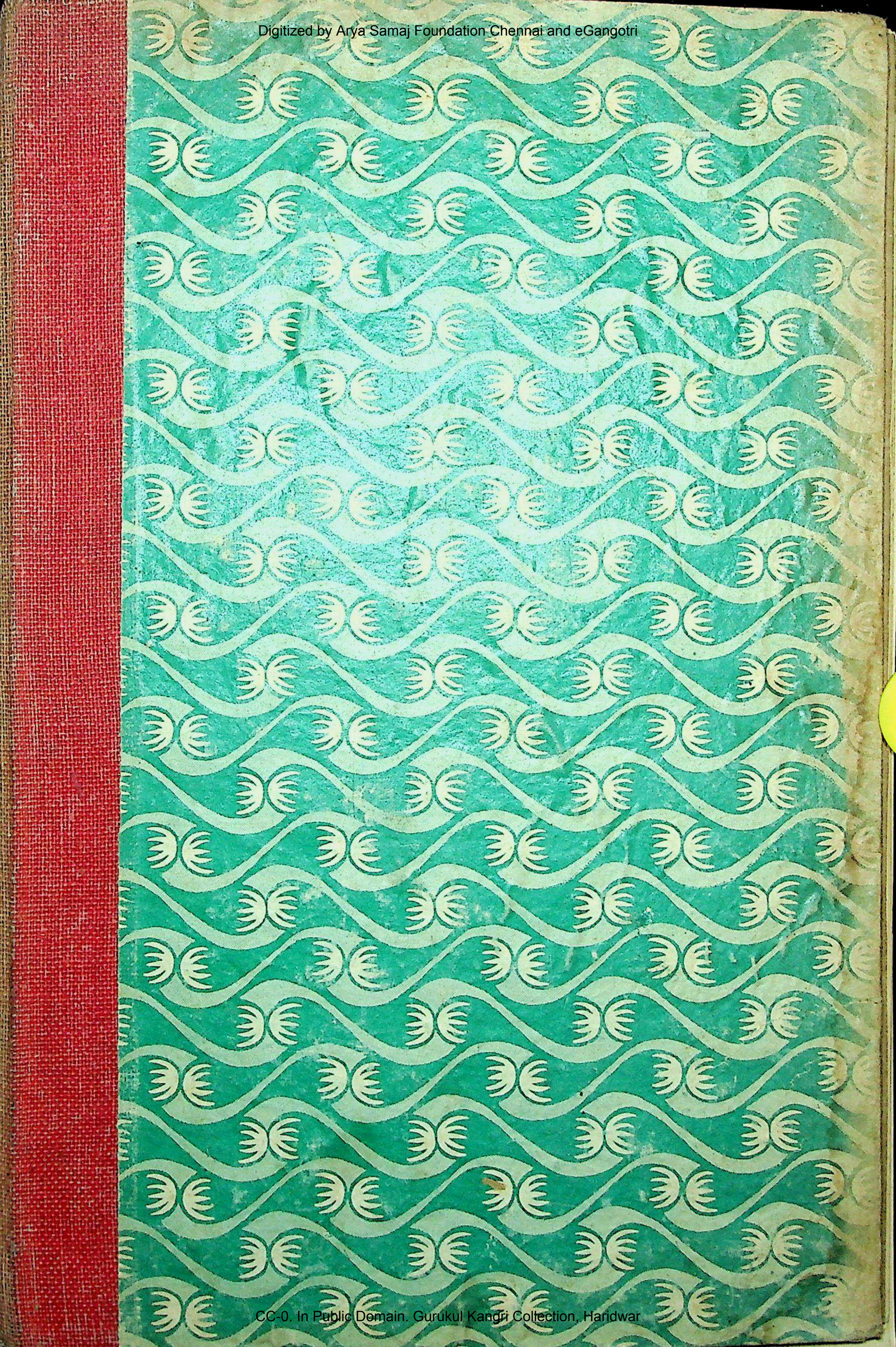
صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۸۷	۳	روحالیہ	روحانیہ	۲۹۷	۹	ما	یا
۱۹۶	۳	حلقی	خلقی	۳۰۰	۲۴	امل	اقل
〃	۱۳	والے	والے ہیں	۳۰۹	۴	چند مغکر	چند مفکر
۱۹۸	۱۳	چیزوں	چیزوں کی	۳۱۵	۲۳	معز	مغز
۱۹۹	۲۱	نعیر	غیر	〃	۲۴	غاعل	فاعل
〃	۲۴	بضاعت	بضاعت کا	۳۱۶	۴	معز	مغز
〃	۲۵	اور اور	اور	〃	۱۹	معز	مغز
۲۰۱	۲۴	باشتور	باشعور	۳۱۷	۱	زہن	ذہن
۲۲۳	۹	ان لئے	اس لئے	۳۷۰	۱۸	نفرتول	نفرتوں
۲۲۵	۱۹	اختیاری	اختباری	۳۸۶	۲۵	انک	ایک
۲۲۸	۳	دراکات	ادراکات	۳۸۷	۲۰	حلوف	حلوک
۲۴۰	۸	اختیار	اختبار	۳۸۸	۴	ھنوز	ہنوز
۲۴۳	۱۲	جبتل	جبتک	〃	۲۵	یا	یا
۲۴۴	۲۵	ذمن	ذہن	۳۹۳	۱۷	دافعات	واقعات
۲۵۵	۳	یہ	بہ	۳۹۷	۱۵	اعقاد	اعتقاد
۲۵۶	۷	عام	عالم	۴۰۱	۸	متعصبانہ	متعصبانہ
۲۷۱	۱۴	محلوظ	مخلوط	۴۳۳	۱۳	ہسٹبریا	ہسٹیریا
۲۷۲	۱۲	تعذیہ	تغذیہ	۴۳۴	۱۴	سیسکیاں	سسکیاں
۲۷۶	۱۷	نائٹرس اوکسائڈ	نائٹرس اوکسائڈ	۴۳۷	۲	اسس	اس کا
〃	۲۴	مغنی	معنی	۴۴۰	۱۳	بکقلم	یکقلم
۲۷۸	۱	یال	پال	۴۴۳	۲۲	میں	میں نے
۲۸۵	۱۷	ادار	آواز	۴۵۷	۲۳	دلچسی	دلچسپی
۲۹۰	۱	سمجھتاہو	سمجھتاہوں	۴۷۷	۱۸	آنکہ	آنکھ

पुस्तकालय गुरुकुल कांगड़ी

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۴۷۷	د تحت شکل)	-	شکل نمبر (۳۶)	۵۱۶	۲۲	کیونکو	کیونکر
۴۹۶	۲۵	ایک ہم سیکنڈ	ایک سیکنڈ	۵۱۷	۱۳	سدار	بیدار
۵۰۸	۸	جبرست	جبریت	۵۱۸	۸	کنجموں	کنجیوں
۵۱۳	۲۳	محل پر	عمل پر	"	۹	والٹراسکالٹ	والٹراسکاٹ

ntered in Database

Signature with Date

18/2/06